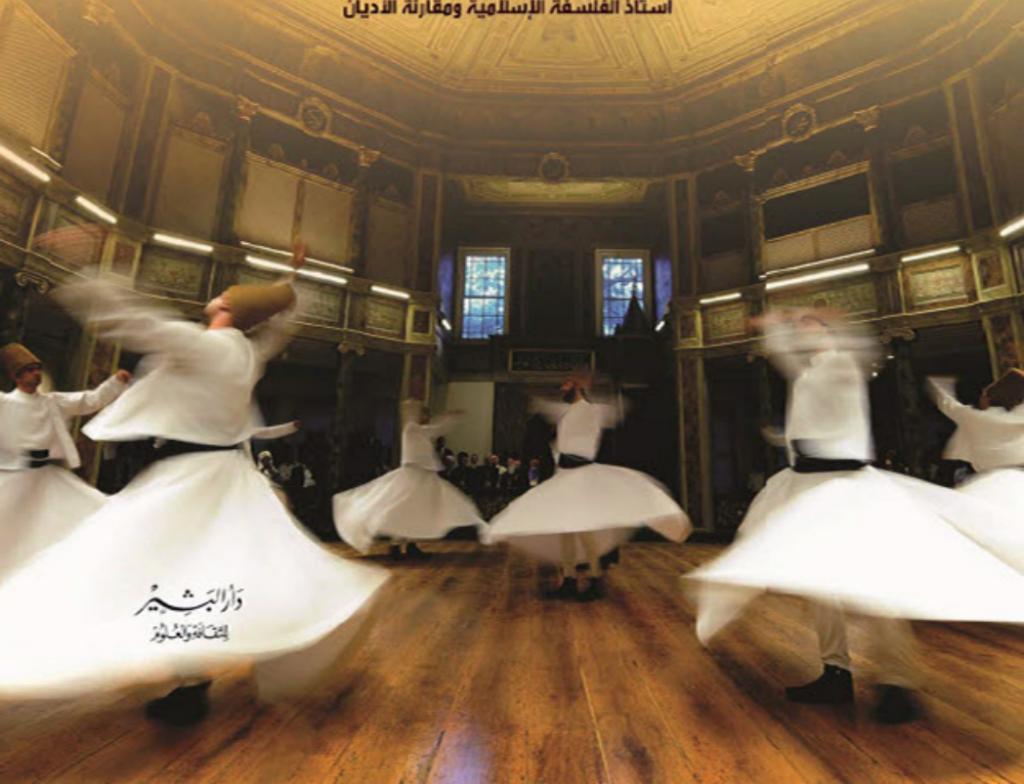


المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي

النستاذ الدكتور
محمد عبدالله الشرقاوي
أستاذ الفلسفة الإسلامية ومقارنة الديان



دار البشارة
بتصرف

اسم الكتاب: المستشرقون ونشأة النصوف الإسلامي
التأليف: د. محمد عبدالله الشرقاوي
موضوع الكتاب: دراسة إسلامية
عدد الصفحات: 216
عدد الملازم: 13.5 ملزمة
مقاس الكتاب: 24 x 17
الطبعة الأولى: عدد الطبعات:
2016/ 21693 رقم الإيداع:
9 - 559 - 278 - 977 - 978 بم الدولي:



التوزيع والنشر

دار البشير

للتثقيف والعلوّف

darelbasheerealla@gmail.com
darelbasheer@hotmail.com
www.darelbasheer.com

01012355714 - 01152806533



مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com
رابط بديل
lisanerab.com

جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع، والتصوير،
والنقل، والترجمة، والتسجيل المرئي والسموع والحسوبي،
وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطى من:



المستشرقون

ونشأة

التصوف الإسلامي

للأستاذ الدكتور

محمد عبد الله الشرقاوي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanerab.com رابط بديل

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه الطبعة

يمثل التصوف قاسماً مشتركاً بين الأديان جميعاً، فالبعد الصوفي- الروحي- هو البعد الحاضر في كل الأديان، ومن ثم نشأ حقل علمي يسمى (التصوف المقارن) لدراسة هذا الجانب الحيوي في الأديان على اختلافها.

ويركز كتابنا هذا على محاولات المستشرقين تفسير نشأة التصوف الإسلامي، لقد سار كثيرون منهم في أرقى ضيقه متعرجة، وهم يناقشون نشأة التصوف الإسلامي وانتهى بعضهم إلى نتائج لا تستند إلى حيثيات الواقع والبراهين المستمددة منه، وغلا بعضهم في شططه وافتراضاته، فاقتربوا لنشأة التصوف الإسلامي مصادر وأسباباً غير إسلامية، واستغرقهم نظرية (التأثير الأجنبي) غير الإسلامي على المسلمين في هذا الصدد، واجتهدوا في محاولتهم نزع الأصالة عن التصوف الإسلامي.

قلت إن دراسة التصوف الإسلامي في العصر الحديث قد بدأت في الغرب، على يد جماعة من كبار المستشرقين، وقلت إن دراستهم للشعر الفارسي، وللشعر الصوفي منه على وجه الخصوص، قد جذبthem إلى دراسة التصوف الإسلامي. لقد استوقفتهم أسماء كبيرة من شعراء الصوفية الذين كتبوا بالفارسية مثل سنائي، ونظمامي، والعطار، وجلال الدين الرومي، وسعدى، وحافظ.. الخ.

كان ذلك مدخلهم لدراسة التصوف الإسلامي الذي حكموا عليه من خلال معرفتهم وخبرتهم بالشعر الصوفي الفارسي، الذي اجتمعت له رمزية الشعر إلى رمزية التعبير عن التجربة الصوفية. ومن ثم، جاءت بعض أحکامهم عن التصوف الإسلامي معممةً، وغير مستوعبة للتجربة الصوفية في العالم الإسلامي على اتساعه في التاريخ والجغرافيا معاً.

لقد طغت أحكام المستشرقين الرواد في درس التصوف الإسلامي على تلاميذهم في الغرب والشرق الإسلامي معاً، واستمر الباحثون في التسليم بها، وروايتها، وتكرارها زمناً طويلاً، إلى أن نهض جيلٌ من الدارسين المسلمين بمراجعة هذه الأحكام ومناقشتها وتقويمها.

ولا ينكر أن للمستشرقين جهوداً مشكورة في تحقيق ونشر كثير من كتب التصوف الإسلامي المخطوطة، وترجمة بعض هذه الكتب إلى اللغات الأوروبية، ونشرها للقارئ الغربي الذي انعطف إلى بعضها في لهفة وشوق كبيرين لافتين، ومما يجدر ذكره هنا أن ترجمة أشعار جلال الدين الرومي الصوفية الملووية من أكثر الكتب توزيعاً في الولايات المتحدة الأمريكية.

ويلاحظ أن التصوف بحسبانه الحياة الروحية الإسلامية - يمثل المدخل الجاذب للإنسان الغربي إلى الإسلام، أكثر من غيره من المداخل. وربما كان ذلك لغلبة الحياة الامامية ومحاصرتها له؛ مما دفعه للتعرف على الجوانب الروحية والانجداب إليها.

وغني عن البيان أن من التصوف حقاً وباطلاً، والحق منه هو ما تأسس وتقيد بالكتاب والسنة، والتصوف الغالي هو ما تفلت عنهما وابتعد وأسرف. ولكل مؤلفات رجال وطرق ومریدون، وليس من الحق أن نرفض الحق لأن بعض الغالين قد تنكبوا له أو دسوا عليه، وحاولوا طمسه أو تشويهه.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله على سيدنا محمد وآلـه وصحبه.

محمد الشرقاوي

المدينة المنورة

السادس من المحرم ١٤٣٨ هـ

٢٠١٦-١٠-٧

المقدمة

الحمد لله، والصلوة والسلام على محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه..

ثم أما بعد:

فقد استحوذ «التصوف» على أذهان كثير من الباحثين في الغرب والشرق على السواء، وقد حظي بدراسات واسعة تنوعت منهجاً وأسلوباً وهدفاً. واختلط فيها المدح بالقدح. ومع ذلك فإن الاهتمام به ما يزال متجدداً، والبحث فيه ما يزال متصلةً، ولم يعد ذلك مقصوراً على الدارسين والمتخصصين من المسلمين والمستشرقين فقط، وإنما هو يجذب إليه القارئ العادي الذي أصبح يحس بوطأة المذاهب المادوية والعبيدية المعاصرة على نفسه، وب حاجته إلى ما يرضي عقله ويشبع روحه، ويلم شعثه، ويزييل وحشته، ويذهب بحزنه ويسد فاقته، ويعيد إليه سكينته وطمأنينته، التي أخذ يفقدها في زحمة الحياة المادية، وما فيها من ألوان الصراع العقائدي.

الإنسان لا غنى له عن ربه، والإنسانية لا غنى لها عن الدين، والدين لا قوام له بغير الحب والخشية، ومن هنا كانت حاجتنا إلى هؤلاء المحبين العارفين الذين يشعلون زيت الفطرة الذي يكاد يضيء في حنايا القلوب، ولو لم تمسسه نار، نور على نور.

ومن هنا فإن دوافع قوية متتجدة ومتعددة تدعونا إلى أن نعيid النظر، ونقلب الرأي، ونتابع البحث في قضايا التصوف؛ بعضها يرجع إلى طبيعة الموضوع، وبعضها يرجع إلى طبيعة نفوسنا ذاتها، وبعضها يرجع إلى ظروف العصر حولنا، والبعض الآخر يرجع إلى اعتبارات دينية وثقافية وتاريخية

تعني المثقف المسلم بوجه خاص، ولكنها جمِيعاً تمثل حاجة فكرية ومعنوية روحية لا يسعنا إهمالها بحال^(١).

ورغم وفرة البحوث التي ظهرت عن التصوف الإسلامي وتراثها وتتنوعها، فإنَّ مسألة البحث عن مصدر التصوف ونشأته لا تزال تجذب كثيراً من الباحثين - الغربيين خصوصاً - إليها. وعلى الرغم من أنَّ كثيراً من الباحثين المسلمين قد فرغوا من وضع حل لهذه المسألة؛ فإنَّ الآراء التي اقترحها الباحثون الغربيون والأحكام التي أدلوها بها - على اختلافها وتباعدها - لا تزال تجد لها أنصاراً ومدافعين جددًا، مما يجعل القضية مثاراً أمام الباحثين؛ فهي شأن قديم جديد معًا.

من المقرر الثابت -اليوم- أنَّ بحث التصوف الإسلامي ودرسه - في العصر الحديث - قد بدأ في القرن التاسع عشر، في الغرب، على أيدي جماعة من جهابذة المستشرقين مثل: ثولك، وألفرد فون كريمر، ودوزي، وإدوارد جرانفل براون، وماكس هورتن، وريتشارد هارتمان، وجولد زيهير ودي ساسي ومرجليلوث، ثم تابعتهم أجيال متعاقبة من المستشرقين مثل: ماكدونالد، وكاراديفو، وجبل، وأسين بلاسيوس، وماسيون، ونيكلسون، ومرجريت سميث، وأريري، وهنري كوريان، ولويس جارديه، وتيتوس برووكهارت، ووليم ستودارت، ومارتن لنجز، وأنيماري شيميل، وأوستن، وترمنجهام سبنسر، وموليه، وجولييان بلديك، وسرج دي برووكوي، وغير هؤلاء ممن يصعب حصرهم في هذه المقدمة.

(١) انظر مقدمات المراجع التالية:

- فصول في التصوف، للدكتور حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، ص ٤/٣ طبعة دار الثقافة، ١٩٩٢.
- مدخل إلى التصوف الإسلامي، للدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ص ٤، الطبعة الثالثة، دار الثقافة، ١٩٧٩.
- التصوف: طريقاً وتجربة ومذهبًا، للدكتور كمال جعفر، ص ٢، طبعة القاهرة.

ولئن كان الباحثون الغربيون هم الذين بدأوا دراسة التصوف الإسلامي على نطاق واسع في القرن التاسع عشر، فإنَّ العلماء المسلمين قد تنبهوا إلى أهمية دراسة التصوف في الربع الأول من القرن العشرين، وقد تتلمذ الباحثون المسلمون من العرب ومن شبه القارة الهندية؛ على بحوث العلماء الغربيين بصورة مباشرة أو غير مباشرة، واستمرت بحوثهم تترى دون توقف إلى اليوم.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أنَّ الباحثين الغربيين قد عرَفُوا التصوف الإسلامي أول ما عرفوا، ولجوا إليه من خلال دراستهم للشعر الفارسي المتأخر، وقد طبعت هذه المعرفة الناقصة المحدودة، التي اعتمدت على وثائق متأخرة ذات طابع خاص، دراستهم الأولى - في القرن التاسع عشر وصدر القرن العشرين -

للتتصوف الإسلامي، فكانت بحوثهم فجة في جانب كبير منها، جدلية في جوانب أخرى. وينبغي أن نتذكر طبيعة العلاقة بين الغرب المستعمر والشرق المقهور في هذه الحقبة من التاريخ التي بدأت فيها دراسة التصوف؛ وكل ذلك قد ترك أثراً على أسلوب هذه البحوث ومعطياتها.

ومما يشار إليه هنا أنَّ دراسة التصوف الإسلامي في الغرب قد تطورت، وأنَّ الأحكام الأولى قد تعدلت، وأنَّ اتجاهات الباحثين هنالك قد استقامت في أغلب الأحوال، إلى الحد الذي يمكن أن يقال معه: إنَّ المستشرقين المعاصرين قد تنكروا تماماً للدراسات السابقة التي عكست روح عصرها تلك الروح الاستعمارية الجدلية المستعملية، وأحكامها العامة المتحيزة، ولقد أثبتت هذه الدراسة عن ذلك بوضوح تام.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ الظاهرة التي تستوقف النظر، هي: أنَّ كثيراً من الدارسين المتخصصين المسلمين الذين أولوا عنايتهم لبحوث المستشرقين،

قد توقفوا عند دراسات لويس ماسنيون، ورينولد نيكلسون، ولم يهتموا بالدراسات الغربية التي أنجزها الباحثون الغربيون بعد هذين الرائدين. مع أن هذه الدراسات المعاصرة أسلم توجهاً، وأفضل نتائج، وأخصب مادة، وأصدق لهجة، وأعدل منهجاً من معظم البحث السالف. وهذا ما دفعنا إلى الاهتمام بمتابعة الاتجاهات الغربية الحديثة والمعاصرة في دراسة مصادر التصوف الإسلامي وآثاره.

وقد جاء هذا الكتاب في قسمين:

تبعد القسم الأول اتجاهات الباحثين الغربيين الحديثة والمعاصرة في درس التصوف الإسلامي: مصادره وآثاره، دراسة تحليلية نقدية. وما يذكر هنا أننا حرصنا على الرجوع إلى المصادر الأصلية، وترجمتنا عنها مباشرة، ونقلنا بعض النصوص الأساسية المهمة بلغتها الأجنبية- إلى جانب الترجمة العربية.

ولم يقف هذا البحث عند الدراسة التحليلية النقدية للنظريات الغربية التي وضعـت لتفسيـر نشأة التصوف الإسلامي. بل درسـنا أثر الإسلام والتـصوف الإسلامي على الحركـات الإصلاحـية الدينـية والجماعـات الصوفـية الهندـية، ذلك التـأثير الذي بدأ يـظهر ويـتميز مـنـذ القرن الثـامـن المـيلـادي، الأول الهـجري. كما عـرضـنا لـتأثير التـصوف الإسلامي على التـصوف المسيـحي والنـظم النـسـكـية لـدى القـديـس تـومـا الإـكـوـينـي، فـرانـسيـس الأـسيـزيـ، ويـوحـنا الصـلـبيـ، وأـيـكـهـارـتـ، وـتـرـيزـاـ، ثم تـبعـنا أـثرـ مـحـيـي الدـين بـن عـرـيـ على المـتصـوف رـيمـونـدـلـوـلـ، كما شـرحـها الـبـاحـثـون الـغـرـبـيـون مـثـلـ خـوليـان رـيبـيراـ وـأـنـيمـاريـ شـيمـلـ، وـغـيرـهـمـ. كما عـالـجـتـ الـدـرـاسـةـ تـأـثـيرـ الـفـكـرـ الـهـنـدـيـ الـقـدـيمـ عـلـىـ الـفـلـسـفـةـ الـأـفـلـاطـونـيـةـ الـجـدـيـدةـ، الـتـيـ أـثـرـتـ أـعـقـمـ تـأـثـيرـ عـلـىـ الـمـسـيـحـيـةـ وـرـهـبـانـهاـ وـمـتـصـوـفـيـهاـ؛ عـلـاوـةـ عـلـىـ تـأـثـيرـهاـ العـمـيقـ عـلـىـ مـؤـسـسـ الـمـسـيـحـيـةـ نـفـسـهـ، أـعـنـيـ: الـقـدـيسـ بـولـسـ الطـرسـوـيـ. ثـمـ درـسـناـ أـخـيـراـ الـمـصـدرـ إـسـلـامـيـ لـلـتـصـوـفـ،

على أساس أن التصوف هو الأخلاق الدينية المستمدّة من الكتاب والسنة، وعلى أساس أن الصوفية قد ورثوا جانباً من وظائف النبوة، وقد استأنسنا بأقوال شيوخ الصوفية وأوليائهم، واقتبسنا أقوال كبار المستشرقين التي برهنوا فيها على أن مصدر التصوف إِبَان النشأة إسلامي خالص؛ جذوره في الكتاب والسنة.

أما القسم الثاني من هذا الكتاب فقد شغلته ترجمتنا لدراسة المستشرق (R.Casper) بعنوان: «اتجاهات غربية معاصرة في دراسة التصوف الإسلامي». وقد قدمنا لهذه الدراسة بمقدمة ضافية، وعلقنا عليها تعليقات مطولة. وهذه الاتجاهات التي بحثها ر.كاسبر هي:

- ١- الاتجاه العرفاني الغنوسي الباطني في الشرق الإسلامي: ويمثله هنري كوريان.
- ٢- الاتجاه الناموسي، التوحيد التلفيقي بين الأديان: ت. بروكهاارت.
- ٣- التصوف الطبيعي والفائق للطبيعة: لويس جارديه.
- ٤- دراسة «سرج دي بوركوري» دراسة (مونوجرافية) للشيخ الheroi الأننصاري صاحب منازل السائرين.

هذا، وأرجو أن يجد القارئ الكريمفائدة علمية تعدل الجهد المضني الذي بُذل في إنجاز هذا الكتاب. والله تعالى أَسْأَلُ الإِخْلَاصَ وَالسَّدَادَ وَالْمُتْوَبَةَ.

محمد عبد الله الشرقاوي

١٩٩٣/١/١٥

التصوف الإسلامي

مصادره وأثاره

تحليل وتقويم

القسم الأول

مقدمة في مفهوم التصوف الإسلامي.. تحليل وتقويم

تمهيد:

ذكرت في موضع آخر^(١) أن دراسة التصوف الإسلامي في العصر الحديث، قد بدأت في الغرب، على أيدي بعض المستشرقين، وترى المستشرقة المهمة^(٢) Annemarie Schimmel في كتابها^(٣): «أن أستاذ إلهيات الألماني F.A.D.Tholuck» هو أول من قدّم كتاباً شاملاً^(٤) عن التصوف الإسلامي سنة ١٨٢١م، ثم انطلقت مسيرة دراسة التصوف الإسلامي في الغرب بحيث لم تصبح لهذا الكتاب، اليوم إلا القيمة التاريخية، إذا قيس بالبحوث العلمية الضافية التي ظهرت في الغرب في موضوعات التصوف بعد ذلك^(٥).

ومما يجدر ذكره هنا أن المستشرقين تعرفوا بادئ ذي بدء إلى التصوف الإسلامي من خلال دراستهم للأدب الفارسي، فقد اهتم الأوروبيون اهتماماً ملحوظاً - ومنذ وقت مبكر- بالأدب الفارسي، وأول فصول كتبها

(١) في صدر مبحث اتجاهات غربية معاصرة في دراسة التصوف الإسلامي: التقديم.

(٢) هي بالفعل مهتمة بدراسة التصوف الإسلامي، وقد تفرغت لهذه المهمة، وسافرت إلى كثير من البلدان الإسلامية، وعاشت فيها فترة طويلة جدًا، ويقال: إنها قد حاولت أن تستجيب لوصة (أربيري Arberry) بأنه على الباحث الذي يريد دراسة التصوف أن يضع نفسه لبعض الوقت موضع الصوفي Arberry: An Introduction to the History of Sufism Oxford 1942 p.9 وقد نبغت في دراسة الفارسية إلى حد أنها نظمت بها الشعر كما أتقنت العربية والتركية والأردية. وهي تقول: إن تحليل التجربة الصوفية ذاتها يكاد يكون أمراً مستحيلاً؛ لأن الكلمات لا تستطيع سبر أغوارها.

(٣) A.Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, North Carolina, USA,1975

(٤) عنوان هذا الكتاب: *Sufismus Sive Theologia Persica Pantheistica*

(٥) قارن الدكتور أبو العلا عفيفي في مقدمته للبحوث التي ترجمها لأستاذ وزميله في جامعة «Cambridge» نيكلسون ونشرها بعنوان: «في التصوف الإسلامي وتأريخه» ص هـ نشرة لجنة التأليف والترجمة بمصر.

الباحثون الغربيون عن التصوف الإسلامي جاءت في ثنايا كتاباتهم عن تاريخ الفرس وأدابهم، يقول المستشرق المعروف أربيري «Arberry»: أعطى «السير جون مالكوم» في تاريخه للفرس أول فكرة عن المبادئ الأساسية للتصوف الإسلامي، ولقد كانت محاضرة جراهام التي ألقاها سنة ١٨١١ أيام رابطة الأدب في بومباي - واحدة من مصادره العلمية^(١) ويقول «أربيري» في موضع آخر: «لقد أصبح الشعر الصوفي الفارسي «موضة Vogue» في كل من ألمانيا وفرنسا، وإن تأثيره على عقلية كبيرة وعصرية مثل جوته Goethe أمر معروف. وفي فرنسا شغل التصوف الإسلامي مساحة واسعة من اهتمامات الباحث البارز «Silvester de Sacy»؛ فقد نشر ترجمة مثيرة للإعجاب لـ«Pand Nama» لفريد الدين العطار سنة ١٨١٩ م^(٢).

أما المستشرقة A.Shimmel فترى من جانبها أن «السير وليام جونز (بعد ريموند لولـ المتوفـ ١٣٦٦ـ بـقـرنـ منـ الزـمانـ) قد رـعـى درـاسـةـ الشـعـرـ الفـارـسيـ جـنـبـاـ إـلـىـ جـنـبـ معـ المـوـضـوـعـاتـ الـأـخـرىـ،ـ وـنـتـيـجـةـ لـذـكـ أـمـكـنـ تـرـجـمـةـ شـعـرـ حـافـظـ لـأـوـلـ مـرـةـ،ـ وـأـصـبـحـتـ هـذـهـ التـرـجـمـةـ مـتـاحـةـ فـيـ الـغـرـبـ.ـ وـقـدـ أـثـرـتـ أـفـكـارـ حـافـظـ الشـاعـرـ الصـوـفيـ عـلـىـ كـثـيرـ مـنـ الـمـسـتـشـرـقـينـ النـاطـقـينـ بـالـإنـجـلـيزـيـةـ.ـ وـمـعـ ذـكـ فـقـدـ يـجـدـ الـمـرـءـ آرـاءـ بـالـغـةـ السـخـفـ فـيـ بـعـضـ كـتـابـاتـ الـمـسـتـشـرـقـينـ فـيـ الـقـرـنـ التـاسـعـ عـشـرـ.ـ عـنـ التـصـوـفـ إـلـىـ إـلـيـانـهـ الـإـسـلـامـيـ،ـ تـوـقـعـ فـيـ لـبسـ شـدـيدـ.ـ وـمـمـاـ يـؤـسـفـ لـهـ أـنـ الصـورـ الـشـعـرـيـةـ لـحـافـظـ.ـ وـالـتـيـ أـخـذـتـ مـكـانـ الصـدارـةـ فـيـ الـغـرـبـ.ـ قـدـ صـبـغـتـ التـصـوـرـاتـ الـغـرـبـيـةـ عـنـ التـصـوـفـ إـلـىـ إـلـيـانـهـ الـإـسـلـامـيـ»^(٣).

إـذـاـ قـدـ وـلـجـ الـمـسـتـشـرـقـونـ إـلـىـ التـصـوـفـ مـنـ بـوـاـةـ الشـعـرـ الصـوـفيـ الـفـارـسيـ -ـ لـرـوـمـيـ وـجـامـيـ وـحـافـظـ وـالـخـيـامـ -ـ الـذـيـ عـرـفـوهـ أـوـلـاـ،ـ وـاصـطـبـغـتـ صـورـةـ

(1) Arberry, An Introduction to the History of Sufism, p.17.

(2) ويذكر أربيري أنه بعد كتاب مالكوم عن تاريخ الفرس ظهرت دراسة «ثولك» التي كرسها تماماً لدراسة التصوف الإسلامي. وهي ترتكز على دراسة التصوف الفارسي أيضاً، ص ١٨

(3) A.Shimmel, Mystical Dimentions of Islam, p16.

التصوف الإسلامي في وجدانهم بألوانه، وأسسوا على معرفتهم المحدودة هذه التي ترکت على جانب واحد من التصوف؛ أحكاماً عامة صارمة فيما يتعلق بمصدر التصوف الإسلامي. وقد ذهب مستشرقو القرن التاسع عشر - في البحث عن مصادر أجنبية للتصوف الإسلامي - مذاهب شتى، وركبوا كل صعب في محاولة العثور على مصدر لهذا التصوف الإسلامي خارج دائرة الإسلام؛ الكتاب والسنة، وسيرة الرسول ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم. لقد أجمعوا أنهم على أن «التصوف نبت غريب في صحراء الإسلام القاحلة»^(١)، وأنه أجنبي تسرب إلى الإسلام من أقصى الشرق من الهندوس والبوذيين والزرادشتيين والمذكين والمانويين تارة، أو من أقصى الغرب من الأفلاطونية واليهودية والمسيحية تارة أخرى، ولم أعرف مستشرقاً ممن قرأ له أو عنه- من مستشرقي القرن التاسع عشر إلا وقد أسلهم في وضع فرض يفسر به نشأة التصوف الإسلامي ويجعل مصدره في الشرق تارة أو في الغرب تارة أخرى، لا يهم! فاللهم عندهم هو أن يكون التصوف أجنبياً عن الإسلام الذي لا يتمتع بروحانية عميقة فائقة كتلك التي ييرزها ذلك التصوف.

يقول باحث يعتبر أستاداً لأجيال من الباحثين العرب وله خبرة واسعة بالدراسات الغربية- عن اتجاهات هؤلاء المستشرقين في درس التصوف: «فمنهم من بدأ بحكم سابق هو أن العقلانية السامية عاجزة عن الفنون والعلوم؛ أولاً: لفقرها في الخيال، وثانياً: لافتقارها إلى التدقيق الروحية والمرونة العقلية واللغوية.. ومنهم من تأثر بأصوله ونزعاته الدينية، يهودية كانت أو مسيحية؛ فراح يلتمس المشابهة الظاهرة أو الخفية ليثبت وجود تأثير وتأثير»^(٢).

(1) Ibid, p.16

(2) د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص.٤٠/٤١، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٠.

ويعلق الدكتور أبو العلا عفيفي على دعوى «أسين بلاسيوس» بارجاع روحية الغزالى (تصوفه) بل روحية الإسلام كله «إلى مصادر أجنبية غير إسلامية أخصها المصدر المسيحي بقوله: «ويظهر أنه في هذه الدعوى الأخيرة يصدر عن عقيدة وخطة موضوعة، أكثر من صدوره عن منطق البحث العلمي وحده»^(١).

أما الدكتور التفتازاني - وهو شيخ المتصوفة وأستاذ دارسي التصوف في مصر اليوم - فيحكم على موقف المستشرقين هذا بالخطأ؛ حيث يقول: «وقد أخطأ الكثيرون من المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوف الإسلامي - كما سرني بردّه إلى مصادر أجنبية عن الإسلام»^(٢)، ويقول: إنهم قد تورطوا في أحكام عامة ليست علمية؛ إذ قالوا عن التصوف: إنه دخيل على الإسلام، وإنه فلسفة سلبية^(٣).

وبعد: فقد أصبح رد التصوف إلى مصادر أجنبية عن الإسلام في أواسط المستشرقين في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين تياراً عاماً طاغياً، ومواجة كاسحة يصعب على أحد المستشرقين، بل يستحيل عليه أن يقاومه أو يسبح ضده. ثم تغير الحال من النقيض إلى النقيض مع بلوغ هذا القرن الأخير إلى منتصفه، حيث يذهب اليوم أكثر المستشرقين وسواتهم الأعظم إلى القول: بأن التصوف إسلامي شكلاً ومضموناً كلّاً وجزئياً، وأنه انبعث من تعاليم القرآن الكريم والسنة المطهرة، حتى إنك لتجدهم يفسرون ويتأولون بعض الآراء الصوفية التي يراها الباحثون المسلمين أنفسهم غريبة عن الإسلام وغالبية أو ضالة؛ ليوجدوا لها سندًا من الكتاب العزيز أو السنة المطهرة أو سير الصحابة رضوان الله عليهم، ليس ذلك فحسب، بل

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه - المقدمة ك.

(٢) الدكتور أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٩، طبعة دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩ م.

(٣) المصدر السابق ص ٢.

إنهم ذهبوا يعترفون بتأثير التصوف الإسلامي- بعد أن أقروا بأصالته- على التصوف الهندي واليهودي والمسيحي- كما سنترى.

وبعد هذا التمهيد فإننا نرى أن من المتعين علينا أن نناقش المسائل التالية:
أولاً: الأسباب التي دفعت المستشرقين في القرن التاسع عشر إلى التصوف الإسلامي إلى مصادر أجنبية.

ثانياً: أهم هذه المصادر الأجنبية التي قال بها المستشرقون.

ثالثاً: تأثير الفكر الهندي على الفلسفة اليونانية وعلى الديانة المسيحية.

رابعاً: تأثير التصوف الإسلامي على الهندوسية وتصوفها.

خامساً: تأثير التصوف الإسلامي على التصوف المسيحي.

سادساً: أسباب موضوعية أخرى وراء ذهاب المستشرقين إلى ما ذهبوا إليه.

سابعاً: المصدر الإسلامي لنشأة التصوف.

أولاً: الأسباب الحقيقة التي دفعت المستشرقين في القرن التاسع عشر إلى رد التصوف إلى

مصادر أجنبية:

ينبغي علينا أن نتجاوز الأسباب السطحية التي يشار إليها بالصلات والتشابهات؛ إلى الأسباب الحقيقة وراء هذه الظاهرة غير المثيرة للدهشة، والتي جاءت في سياقها كما سترى. تذكر المستشرقة A. Shimmel أنه: «في القرن التاسع عشر، أصبحت المصادر التاريخية والنصوص الصوفية المهمة مطبوعة ومتحركة في الشرق وأوروبا؛ لذلك فإن العلماء قد أمكنهم أن يكونوا أفكارهم الخاصة عن مصدر التصوف الإسلامي وتطوره المبكر. غير أن معظم هذه المصادر المتاحة التي كانت مصادر متأخرة جداً، ونادراً ما كانت تحتوي على معلومات موثقة تتعلق بالمراحل الأولى للحركة الصوفية في الإسلام، وهذا هو السبب في أن الدارسين قد أقرروا عادة بأنه يجب أن يكون التصوف نبتاً أجنبياً في صحراء الإسلام القاحلة، هذا الدين الإسلامي الذي كانت معرفتهم به معرفة يسيرة كما أنهم لم يكنوا له أي تقدير، ولم يكن - في نظرهم - جديراً بأن تنبثق عنه أية حركة روحية سامقة وفائقة»^(١).

تضع الباحثة - في هذا النص - يدتها على ثلاثة أسباب كانت وراء هذه الظاهرة هي:

(1) *Mystical Dimensions of Islam*, p.12

وهذا نص كلامها:

In the nineteenth Ceutury historical sources and important Sufis texts were made available in print in the Middle East and Europe so that scholars could begin to form their own ideas about the origin and early development of Sufism. Yet most of the sources available were of rather late origin and rarely Contained reliable information about the early stages of the mystical movement in Islam. That is why his interpreters usually agreed that Sufism must be a foreign plant in the sandy –desert of Islam the religion which was so little Known and even less appreciated and that it Could not possibly be related to any finer and higher spiritual movemet.

١- أن المستشرقين في القرن التاسع عشر قد عرّفوا المصادر الصوفية المتأخرة، والتي لا تصور التصوف الإسلامي في مراحله الأولى، ولقد ذكرنا من قبل رأيها ورأي «أربري» عن أن الأوروبيين قد عرّفوا الشعر الصوفي الفارسي المتأخر أولاً. والحق أن الذي يقرأ التصوف الفارسي المتأخر ولا تكون لديه معرفة جيدة بالتصوف الإسلامي في مراحله السابقة؛ لا يستطيع الحكم العام على التصوف جملة؛ فضلاً عن بيان نشأته ومصدره. فمن يقرأ تصوف السهروردي المقتول (٥٧١هـ - ١٩٩١م) وحكمته الإشرافية مثلًا، ويجده يصرح بنفسه أن شيوخه ورؤسائه في الطريق هم: هرمس وأغزيون وزرادشت وأفلاطون، وأنه بحكمته النورية هذه، إنما يحيي نورانية الفرس ورسومهم القديمة^(١) السابقة على الإسلام، ولم يكن قد وقع على الأصول الصوفية التي تصور النشأة والمراحل الأولى، ثم يدلّ إلى الحكم على أصل التصوف الإسلامي كله ويقترح له مصادر من هنا أو هناك خارج مظاهر الإسلام، يقع في التعميم، ولا يكون وفقاً للأصول البحث العلمي وقواعد المنهجية.

والغريب أن هؤلاء المستشرقين في القرن التاسع عشر قد حكموا على مصدر التصوف قبل أن تتاح لهم الفرصة لوضع تاريخ عام للتصوف؛ فالمستشرق نيكلسون (أستاذ مدرس كمبردج الاستشراقي وأستاذ أربري) ما إن اشتغل بالتصوف في مطلع القرن العشرين، حتى أدرك استحالة وضع تاريخ له قبل أن تعدد مصادره الأولى إعداداً علمياً دقيقاً، فأخذ يقوم بنفسه بهذه المهمة الشاقة، مهمة نشر المخطوطات وتحقيقها والتعليق عليها، وترجمتها وتحليل مادتها، فنشر وترجم إلى اللغة الإنجليزية طائفة من أصول التصوف العربية والفارسية، مثل كتاب «اللمع» لأبي نصر السراج، و«كشف المحجوب» للهجويري، و«تذكرة الأولياء» لفرید الدين العطار، و«ترجمان الأشواق»

(١) انظر لنا مبحث (اتجاهات غربية معاصرة في دراسة التصوف الإسلامي).

لابن عربي، وبعض قصائد لابن الفارض، وديوان جلال الدين الرومي المعروف المنشاوي، في عدة مجلدات، ويقول هو في مقدمة كتاب «اللمع» الذي نشره سنة ١٩١٤ ما يلي:

«هذا المجلد خطوة جديدة من خطوات ذلك العمل الشاق الذي لا غنى عنه، وهو العمل الذي أخذت به نفسي منذ زمن طويل: أعني إعداد مادة صالحة لتاريخ التصوف، وبخاصة دراسة نشأته في أقدم عصوره، ابتداءً من القرن الثاني حتى نهاية القرن الرابع الهجري. وإنك لتتبين النتائج الطيبة التي يمكن الحصول عليها من دراسة أصول التصوف الأولى دراسة نقدية تحليلية، مما قام به لويس ماسنيون في كتاب الطواسيين للحلاج. فليس هناك من شك في أن سلسلة من البحوث من هذا الطراز تمهد السبيل لوضع تاريخ عام للتصوف»^(١).

وبالفعل فإن نيكلسون قضى نحبه ولم يتمكن من كتابة تاريخ عام للتصوف الإسلامي، وكان الذي وضع مقدمة لتاريخ التصوف هو تلميذه «أربيري» في الخمسينيات من هذا القرن فحسب^(٢).

ـ السبب الثاني في رأي الباحثة الكبيرة هو: قلة بضاعة المستشرقين من المعرفة الحقيقية عن الإسلام في مطلع القرن التاسع عشر. وهذا حق في واقع الأمر، فإنه على الرغم من أن الدراسات الاستشرافية قد بدأت في وقت سابق^(٣) على ذلك التاريخ؛ فإنها كانت أسيرة في إطار الصورة التي رسمت للإسلام في العصور الوسطى، وهي صورة كالحة السوداء،

(١) د. أبو العلا عفيفي مقدمته لكتاب (في التصوف الإسلامي وتاريخه) م.

(2) A.J.Arberry, An Introduction to history of Sufism, Oxford,1942.

- Sufism: An account of the Mystics of Islamm, Mandala Books, London, 1979 (George Allen 1950).

R.W.Southern, Western Views of Islam in the

(3) - A.Hourani, Islam in European Thought Cambridge, 1991 - Edward Said Orientalism, () U.S.A,1972.

وضاربة في البشاعة والشناعة^(١)، ولم يكدر المستشرقون في الاعتقاد من أسرها خطوة بعد خطوة إلا مؤخرًا.

٣- إن النظرة التي كانت سائدة في الغرب في القرن التاسع عشر إلى الإسلام كانت نظرة الاحتقار والتشويه المتعتمد، وتجريده من أصالته، ورميه بالتبعية وبكل صنوف التلفيق والتزوير^(٢)، وتصور المستشرقة في عبارة واضحة موقف الدارس الغربي الذي تصيبه الدهشة عندما يرى تلك الموهاب اللدنية والشفافية الروحية القوية تنسحب إلى الرسول ﷺ وإليك عبارتها: «الدارس الغربي للإسلام- المستشرق- الذي ألف الصورة التقليدية التي رسمت محمد في العالم المسيحي عبر مئات السنين من الكراهة والعداوة؛ سيصاب بالدهشة إذ يرى السجايا الروحية الرفيعة تزجي إلى ذلك الرجل الذي كان- طبقاً لفهم الغربي السائد- مجرد سياسي داهية Shrewd وفاسق وداعر Sensua، أو على أحسن التقديرات: مؤسس بدعة (هرطقة) منشقة على المسيحية^(٣) وحتى الآن فإن معظم الدراسات

(١) اقرأ عن هذه الصورة:

R.W.Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages, Harvard, Cambridge, 1972.

- Francis Dovenik, The Ecumenical Councils, New Yourk, 1961.

- Norman Daniel, Islam and the west, London, 1963, London, 1975.

- The Arabs and Medieval Europe, London, 1975.

- D.J.Sahas, John of Damascus on Islam, Lieden, 1972.

(٢) انظر كتابنا عن الاستشراف طبعة ١٩٩٢م، وانظر ذلك الكتاب الفذ الذي كتب في القرن الثامن عشر بعنوان: An Account of the Rise and Progress of Mahomedism By Dr.Henry Stubble.

ثم نشر في لاهور ١٩٧٥م.

(٣) أول من قال إن الإسلام بدعة أو هرطقة مسيحية هو «يوحنا الدمشقي» الذي كان مستشاراً في ديوان الخليفة الأموية في نهاية القرن الهجري الأول، ثم أكد ذلك من بعد توماس الإكويبي. للتتوسع في ذلك انظر:

John of Damascus on Islam, By Sahas, Lieden, 1972.

وانظر (تأثير الإسلام على أوروبا في العصور الوسطى) مونتجمري واط، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق بمصر.

المعاصرة- في الغرب- عن الرسول، الذي قد ظهر إخلاصه وحرصه الديني العميق، لم تبرز سجية ذلك الحب الروحي العميق الذي يشعر به أصحابه نحوه»^(١).

لقد كان الجو الفكري العام، أو النزعة السائدة في الغرب في القرن التاسع عشر بالنسبة للإسلام والمسلمين، نزعة المشاحنة والمنازعة والدفع والعداء والهجوم، أو كان استمراًًا ملوكهم في العصور الوسطى الذي استطاعوا فيه- بعقرية فريدة واقتدار يحسدون عليه- أن يقلبو الحقائق المتعلقة بالإسلام أمام المواطن الغربي، ويشوهوا الصورة النقية لهذا الدين المفترى عليه في الغرب، وقد نجحوا في زرع الكراهية والعداوة والبغضاء في وجдан شعوبهم وتسميم عقولهم أو تلوثها ضد الإسلام وقرآن، وسنة رسوله، ونبيه، وحضارته وتاريخه، وتشريعه، وتصوفه، وفلسفته.. الخ. ولئن كان كثير من المستشرقين ضالعين في ذلك فإن بعضهم قد ثابوا إلى الحق وتعلقوا بأهدابه، وما تلك الكتابات التي أشرنا إلى بعضها إلا بعض جهودهم في هذا الطريق القويم.

كان الجو العام إذاً جو البحث عن مصادر أجنبية للإسلام كله، وينبغي أن لا ينظر إلى البحث عن مصادر أجنبية للتصوف الإسلامي بمعزل عن هذا السياق العام الrami إلى البحث عن مصادر أجنبية للقرآن والسنة والتشريع وعلم الكلام والفلسفة. ولقد درستنا ذلك في موضع آخر^(٢).

لقد قام الاستشراق بصورةه المنظمة بقرار من الكنيسة لخدمة الأغراض التنصيرية ولإخضاع المسلمين، ولتحصين المواطن الغربي ضد الإسلام؛ يقول المستشرق الألماني يوهان فوك: «قد أقر مجمع فيينا الكنسي سنة ١٣١٢ م أفكار بيكون لول بشأن تعليم اللغات الإسلامية، وتمت الموافقة على تعليم اللغة العربية في خمس جامعات أوروبية كبيرة هي: باريس، وأكسفورد،

(1) A.Schimmel, *Mystical...p.70... and Muhammad is his Messenger vangourd*, 1987.

(2) راجع كتابنا عن الاستشراق.

وبولونيا، وسلمنكا، إضافة إلى الجامعة البابوية ذاتها.. هذا وقد قدّر للول أن يعيش حتى ينعم ببرؤية حلمه يتحقق.. وكان لول يعتقد أن الوقت بذلك قد حان لإخضاع المسلمين عن طريق التنصير، وبذلك تزول العقبة الكبرى التي تحول دون تحويل الإنسانية كلها إلى العقيدة «الكاثوليكية»^(١).

ويؤكد المستشرق «نورمان دانيال» أن: رغم المحاولات الجدية المخلصة التي بذلها بعض الباحثين الغربيين في العصور الحديثة للتحرر من المواقف التقليدية للكتاب المسيحيين من الإسلام؛ فإنهم لم يتمكنوا من أن يتجردوا كليًّا عنها كما قد يتوهمون^(٢).

أما «برنارد لويس» فإنه يعبر عن ذلك في سخرية لاذعة إذ يقول: «لا تزال آثار التعصب الديني الغربي ظاهرة في مؤلفات عدد من العلماء المعاصرين، ومستترة في الغالب وراء تلك الحواشى المرصوصة في أبحاثهم العلمية»^(٣).

ويؤكد «مونتجميرو واط» هذا المعنى قائلًا: «لقد قامت في صفوف المستشرقين في السنوات الأخيرة محاولة إيجابية تحاول النفاذ بصدق وإخلاص إلى أعماق الفكر الديني للMuslimين؛ بدل السطحية الفاضحة التي صبغت دراساتهم السابقة؛ ولكن - على الرغم من ذلك - فإن التأثر بالأحكام التي صدرت مسبقاً على الإسلام، والتي اتخذت صورة (كلاسيكيات تقليدية) في الغرب، لا زال قوياً في بحوثهم، ولا يمكن إغفاله في أية دراسة لهم عن الإسلام»^(٤).

(١) يوهان فوك: (الدراسات العربية في أوروبا) عن الدكتور محمود زقزوق (الاستشراق) ص ٢٨، طبعة قطر. واقرأ: صيغة هذا القرار في كتاب Francis Dovernik بعنوان:

The Ecumencial Councils, New Youk, 1961.

(٢) The Arabs and Medieval Europe, London, 1975, p.13.

انظر له كذلك Islam and the West, Edinburgh, 1960

(٣) العرب والتاريخ ص ١٣ عن الدكتور عرفان عبد الحميد في (المستشرقون والإسلام) ص ٥ نشرة المكتب الإسلامي بدمشق.

(٤) Muhammadanism, Oxford, (Introduction).

ويكرر «واط» نفس المعنى السابق في كتاب آخر له بقوله: «منذ القرن الثامن عشر جدّ الباحثون الغربيون من أجل تقويم الصورة المشوهة التي تولدت في أوروبا عن الإسلام، ولكن ورغم الجهد العلمي المبذول فإن آثار الموقف المجافي للحقيقة، التي ولدتها كتابات القرون الوسطى في أوروبا لا زالت قائمة، فالبحوث والدراسات الموضوعية لم تقدر بعد على اجتثاثها كلياً^(١). والشاهد على ذلك أكثر من أن تحصى^(٢)، والواقع يصدقها ويوثقها؛ لذا فإننا لا نرى كبير فائدة من الاستطراد في ذكرها.

قلت: إن التيار العام في الغرب في القرن التاسع عشر - كان يسعى لرمي الإسلام كله بالتبغية والافتقار إلى الأصالة، ومن ثم جاء بحثهم عن أصول أجنبية للحياة الروحية في الإسلام متتسقاً مع ذلك الجو النفسي والفكري المسيطري^(٣)، يضاف إلى ذلك أن تلك الفترة قد شهدت ارتباطاً وثيقاً بين الاستشراق والاستعمار والتبشير في الأهداف، مع تنوع في الوسائل والسبل.

ولعل ذلك هو الذي دفع رجلاً مثل «أربيري» ليطلب من زملائه المستشرقين (هدنة) ملدة جيل واحد يكف خلالها المستشرقون عن التعامل مع ظنونهم وتعمعيماتهم فيما يتعلق بالتصوف الإسلامي، ويحسن أن أسوقـ هناـ عبارته بتمامها لما لها من قيمة علمية.

يقول «أربيري»: «للتصوف المقارن إغراء من النادر أن يقاوم، وقلائل منذ (ثولك) هم الذين استطاعوه؛ ومع ذلك، فيجب أن يكون مفهوماً بوضوح أن بناء تاريخ للتصوف الإسلامي يظل أمراً مقلقاً، وتلك التعميمات التي

(1) Muhammad: The Prophet and Stateman, Oxford, 1961, p.3.

(2) للتتوسيع انظر: (E.Said Orientalism) وانظر:

(A.Hourani Islam in European Thought)

(3) تنبه بعض المستشرقين إلى ذلك، على حين لم يذكره من كتبوا عن مصادر التصوف من الباحثين العرب.

تطلق على التصوف الإسلامي في الغرب أمر لا قيمة له. ومن ناحيتي أود أن أطلب هدنة Truce لمدة جيل على الأقل نتوقف خلالها عن مثل هذه الافتراضات، ونستجمع كل ما لدينا من قوة على المهمة التي نحن بصددها، وهي العمل بواسطة المتخصصين على وصف وتحليل المذهب الصوفي وتطبيقه على أساس من المصادر الإسلامية؛ المصادر الإسلامية وحدها».

ثانياً: مناقشة أهم نظريات المستشرقين

عن الأصول الأجنبية للتصوف الإسلامي

١ - نظرية المصدر الهندي:

ذهب مستشرقون كثيرون^(١) إلى تلمس مصدر للتصوف الإسلامي في الديانات الهندية: الهندوسية والبوذية، ويعتمد هؤلاء في تأييد وجهة نظرهم على ما يلاحظ من تشابهات بين بعض مظاهر التصوف النظرية والعملية في الإسلام^(٢) وفي ديانات الهند مثل: طرائق الذهن، والعبادة والتفكير، والذكر، والمعرفة، والفناء، ووحدة الوجود.

ومن بين المستشرقين الذين قالوا بذلك «الفرد فون كريمر» فهو يرى أن في التصوف عنصرين مختلفين: الأول مسيحي رهباني، والثاني هندي بوذى، وهو ظاهر في الحارت المحاسبي^(٣)، وذى النون المصري، وأبي يزيد

(١) رأيت أن أول من رتب المصادر التي اقترحها المستشرقون هو الأستاذ نيكلسون في كتابه:

The Mystics of Islam, London, 1914, pp.9- 27.

(٢) الدكتور محمد مصطفى حلمي: (الحياة الروحية في الإسلام) ص ٢٠ طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤.

(٣) لا أدرى كيف ساغ للمستشرق «الفرد فون كريمر» أن يربط بين الحارت بن أسد المحاسبي- المتوفى سنة ٢٤٣هـ وبين الديانة البوذية. وأنثر البوذية واضح في تصرفه. على كل حال يجمل بي أن أسوق هنا كلام المستشرقة الأستاذة «مارجريت سمث» M.Smith وهي متخصصة في دراسة المحاسبي، بل وتعد من الباحثين الغربيين ومرجعاً فيه.. تقول م. سمث:

إن دراسة كتابات المحاسبي تبرهن برهنة قاطعة على أنه كان سلفاً للغزالى في منح التصوف مكاناً مرموقاً في الإسلام لدى أهل السنة والجماعة، وأن أفكار المحاسبي قد شكلت قاعدة لأفكار أعظم الصوفية المسلمين، العرب والفرس على السواء؛ وبصفة خاصة أولئك الذين أثروا بدورهم على الفلسفه الميسحيين المدرسيين (فلسفه مسيحية في العصور الوسطى). وتضيف: إن المصدر الأول والرئيس لأى مبدأ صوفي - لديه هو القرآن الكلمة الإلهية، والمصدر الثاني: السنة المحمدية» ونص عبارتها:

A study of Al-Muhasibi's writings Proves Conclusively that he was the Precursor of Al-Ghazali in giving to Sufi Mysticism an formed the basis of much of the teachings of Muslim Mystics both Arabic and Persian and especially of those who in their turn influenced the Christian Scholastics.

«... His First and Chief authority for any doctrine is the Quran. The word of God and his second the Sunnah. The Canonical law embodying the Traditions of Mohamad». An Early Mystic of Baghdad, London, 1935.

البساطامي، والجندى، ويرجع كريمر إلى الأصل الهندى فكرة وحدة الوجود، وهي الفكرة التي يقول إنها كانت آخذة في الظهور بوضوح في أواخر القرن الثالث تحت تأثير الحسين بن منصور الحلاج، كما يرجع إليه فكرة المحاسبة والمراقبة التي يرى أنها حللت في التصوف محل الزهر في العصر القديم^(١).

و قبل «كريمر» قارن «ولIAM جونز» بين مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي المتأخر وبين مذهب الفيدانتا^(٢)، على الخصوص قصائد جلال الدين الرومي، وحافظ الشيرازي. وكان شغوفاً بإبراز التشابهات بينها. لكن المستشرق «أربيري» رفض وجهة نظر «ولIAM جونز» هذه قائلاً: «إن افتراض «جونز» قد بنى على معرفته بالشعراء المتصوفة من الفرس فحسب، ولم تتح له فرصة لدراسة النصوص الصوفية الأساسية الأولى باللغة العربية، والتي لم تكتشف بصورة تامة حتى اليوم، وهذه النصوص هي التي يمكن أن تقدم أساساً موثقاً لبناء معرفتنا بمصدر التصوف»^(٣).

أما المستشرق اليهودي «إجناز جولد زيهر» فقد أخذ برأي ابن خلدون^(٤) في التفرقة بين اتجاهين في التصوف الإسلامي: الأول الذهاد، وهذا في نظر «جولد زيهر» قريب من روح الإسلام وإن كان متأثراً إلى حد كبير بالرهبة المسيحية. والثاني التصوف بمعناه الدقيق وما يتصل به من كلام في المعرفة

(١) الدكتور حسن الشافعى، فضول في التصوف، ص.٦٠، دار الثقافة بمصر ١٩٩٢ م.

(٢) كلمة سنسكريتية وهي تعنى ذرورة كتب الفيدا Vedas المقدسة عند الهندوس، وكلمة فيدا تعنى: المعرفة المقدسة. أما الفيدانتا: فهي واحدة من ستة مذاهب فلسفية تعنى بالخلاص، ويشار إلى النص الأساسي للفيدانتا Sutra Brahma والمذهب الفيدانتي يقول بنوع من وحدة الوجود، وهي ترى أن المعرفة هي طريق الخلاص والسعادة ومعرفة أن براهما أو الذات الإلهية المطلقة في كل شيء وكل شيء فيه: انظر:

- «Lewis M.Hopfe Religions of the World», London, 1983, p.91.

- The Penguin Dictionary of Religions Edited, by John R.Hennels, 1987, p.344.

- Religions of Asia, St.Martin pressm, New York, 1983, pp.108 – 109.

(٣) Arberry An Introduction.., p14.

(٤) ابن خلدون، المقدمة ص ٣٢٨ وما بعدها نشرة مصرية، بدون تاريخ.

والأحوال والمواجيد والأذواق، وهو متأثر من ناحية بالأفلاطونية الحديثة، ومن ناحية أخرى بالبوذية الهندية، وقد أخذ بهذه التفرقة من بعد «جولد زيهر» كل من كتب عن التصوف^(١).

ومن أبرز من قالوا بالأصل الهندي للتصوف (Max Horten) وهو قد كتب مقالات عديدة في إثبات وجهة نظره، تقول المستشرقة (A.Schimmel): هنالك مستشرقون كثيرون كانوا ولا يزالون نَزَاعين إلى قبول التأثير الهندي على التصوف الإسلامي في فترة تشكله. بيد أن «ماكس هورتن» قد كتب مقالات عديدة جدًا لإثبات هذا الأثر الهندي، لكنه لم يقدم برهانًا مقنعاً على مثل هذه التأثيرات المدعاة^(٢).

أما (أربيري) فيعلق على دعوى (ماكس هورتن) قائلاً: «لم يكبح أي من المستشرقين وينتج كتابات غزيرة ليبرهن على أن أصل التصوف الإسلامي هندي مثلما فعل ماكس هورتن، ومع ذلك فإن الأساليب التي اصطنعها للبرهنة على ذلك، وكذا طبيعة المقولات التي صاغ فيها استنباطاته قد أثارت موجة عارمة من النقد ضده.. فعندما يكتب هورتن: أن الحلاج كان مفكراً بrahamanic، فإن هذا يبعث على التعجب من أمره، أكان قدقرأ ما كتب ماسنيون عن الحلاج أم لا؟ وهل اطلع على برهنة نيكلسون على أن الحلاج كان موحداً Monothiest وهذا يبين أن الغرض من كتابات هورتن كان غرضاً جديلاً»^(٣).

ذلك ما قاله عنه المستشرقون. أما الدكتور أبو العلا فإنه يلخص ذلك قائلاً: قد بذل هورتن من الجهد في إثبات هذه النظرية ما لم يبذله أي كاتب آخر، فقد كتب في سنتي ١٩٢٧، ١٩٢٨ مقالتين، حاول أن يثبت

(١) الدكتور عفيفي: مقدمة لكتاب في التصوف الإسلامي ص. ز.

ولقد ذكر جولد زيهر هذا الرأي في مقال له نشره في مجلة فيينا الشرقية ١٨٨٩ ثم كرره في مقال له بعنوان «الزهد والتصوف» Asketismus und Sufismus نشره في كتاب (العقيدة والشريعة في الإسلام) الذي ترجمه الدكتور محمد يوسف موسى آخرون، نشرة دار الكتب الحديثة بمصر ١٩٥٩ م.

(٢) Mystical Dimensions, p.33.

(٣) An Introduction..., p.31

في إحداهما- بعد تحليل تصوف الحلاج والبسطامي والجنيد- أن التصوف الإسلامي في القرن الثالث الهجري كان مشبعاً بالأفكار الهندية، وأن الأثر الهندي أظهر ما يكون في حالة الحلاج. وفي المقالة الثانية يؤيد النظرية نفسها عن طريق بحث المصطلحات الصوفية الفارسية بحثاً فيلولوجياً، وينتهي إلى أن التصوف الإسلامي هو بعينه مذهب الفيدانتا الهندية»^(١).

وقد نحا المستشرق «Richard Hartman» نحو «ماكس هورتن» فذكر في كتابه عن القشيري ورسالته أن المتصوف (أبا علي السندي) كان أستاذًا لأبي يزيد البسطامي، وهذا برهان واضح لا يمكن دحضه على أن أصل التصوف الإسلامي هندي.

«Abu Ali Sindi was the teacher of Abu Yazid Bistami which is a Clear and irrefutable proof of the Indian origin of Sufism».

ويعبر أربري عن دهشته من دعوى هارتمان هذه، فيقول: لا أردي على أي أساس سوغ هارتمان لنفسه أن ينسب السندي إلى السند (إقليم هندي معروف)، والواقع أن هذه النسبة إلى قريته (السنند Sand) وهي قرية خراسانية أشار إليها ياقوت في معجمه ج ٥ ص ١٥٢ - وقد كان مسقط رأس البسطامي في نفس الإقليم، وليس هناك شيء أكثر طبيعية من أن يتتلذم أحد سكان قرية على يد رجل من قرية مجاورة»^(٢). وقد اهتم «Arberry» بقضية

(١) في التصوف الإسلامي ص. ح.

(2) An Introduction, p.34.

- Bistamiana Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1\25, (1965), pp.53 - 70.

- A Bistami Legend in Journal of the Royal Asiatic Society, 1938, pp.89- 91.

- Revelation and Reason, (Chap.4 pp.89- 118), London, 1965.

والعجب أن نيكلسون سلم بهذه الأسطورة ودافع عنها دفاعاً حازماً في كتابه:

-The Mystics of Islam, pp.16 - 20.

ولقد عارضت المستشرقة (أنيماري) دعوى كل من Zaehner Hellmut Ritter بالتأكيد على الأثر الهندي على أبي يزيد البسطامي عن طريق شيخه السندي (نسبة إلى السند الهندية) وهي نفس دعوى هارتمان انظر: *Mystical Dimensions*, p.13

أبي يزيد البسطامي وناقشها في أربعة بحوث متابعة. هذا ما يذكره «أربري». أما الدكتور عفيفي فيقدم تلخيصاً وافياً لمقالة هارتمان التي نشرها سنة ١٩١٦ في مجلة *Der Islam* قائلاً: إن خلاصة بحثه أن التصوف الإسلامي مدين للفلسفة الهندية التي وصلت إليه عن طريق مثراً وما في من جهة، وللقبالة اليهودية والرهبنة المسيحية والغنوصية والأفلاطونية الحديثة من جهة أخرى، وهو يرى أن الذي جمع هذه العناصر كلها ومزجها مزجاً تاماً في التصوف هو أبو القاسم الجنيد البغدادي المتوفى ٢٩٧هـ، فإليه يجب أن تتجه عناية الباحثين^(١). أما حججه في تأييد الأصل الهندي للتصوف فهي:

أولاً: إن معظم الصوفية من أصل غير عربي كإبراهيم بن أدهم، وشقيق البلخي، وأبي يزيد البسطامي، ويحيى بن معاذ الرازى.

ثانياً: أن التصوف ظهر أولاً وانتشر في خراسان.

ثالثاً: أن تركستان كانت قبل الإسلام مركز تلاقي الديانات والثقافات الشرقية والغربية، فلما دخل أهلها في الإسلام صبغوه بصبغتهم الصوفية القديمة (وهذا الكلام يشبه ما ذكره كل من ثولك وكريمير في هذا الموضوع).

رابعاً: أن المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود ذلك الأثر الهندي.

خامسًا: أن الزهد الإسلامي الأول هندي في نزعته وأساليبه، فالرضا فكرة هندية الأصل، واستعمال الزهاد للمخلاة في سياحاتهم، واستعمالهم للسبح، عادتان هنديتان^(٢).

(١) للتعرف على مذهب الجنيد؛ انظر:

Dr. Ali Hassan Abdel Qader, *The Life Personality and writings of Al-Junayd*, London, 1962, (Gibb Memorial), Chapters: 6 - 10 «The Doctrine of Al-Junayd», pp.65 - 117.

وانظر للدكتور محمد مصطفى الأستاذ بجامعة الأزهر كتابه: «تاج العارفين» وهو مجموعة نصوص صوفية أكثرها للجنيد البغدادي، القاهرة. «المقالات والأحوال» ط١، ١٩٨٧.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ط.

ونعود إلى مناقشة أربيري الممتازة لريتشارد هارتمان، يقول «أربيري»: إن هارتمان يرى أن المتصوف المسئول أكثر من أي شخص آخر عن اكتساب عناصر أجنبية، من القبala اليهودية والرهبنة المسيحية والأفلاطونية الحديثة، والتلقيق بينها وبين العقيدة الإسلامية هو الجنيد، ويجب أن يتوجه البحث إلى تجميع وثائقه ونصوصه وتحليلها وهي ستزوونا ببرهان حاسم على ذلك».

ويقول أربيري: ما أشد غرابة منطق هارتمان؛ فهو يعتقد من ناحية أن الوثائق المتعلقة بالجنيد لم تجمد بعد، فضلاً عن عدم تحليلها، واستخلاص برهان أكيد منها، في نفس الوقت نطق بالحكم على الجنيد قبل أن يتم ذلك!^(١)

ولقد كان هارتمان يشير بقوله: «إن المسلمين أنفسهم يعترفون بذلك الأثر الهندي على تصوفهم، إلى ما كتبه أبو الريحان البيروني المتوفي ٤٤٤هـ في كتابه الفريد: «تحقيق ما للهند من مقوله في العقل أو مرذولة^(٢) الذي وازن فيه بين عقائد الهند وحكمتهم وبين أنظار اليونان ومذاهبهم الفلسفية من ناحية، وبينها وبين أذواق الصوفية المسلمين وأقوالهم وطرقهم في الرياضة من ناحية أخرى^(٣)».

ومن الأمور التي كشفت البيروني عن وجود مشابهة بينها وبين ما عند بعض المتصوفة المسلمين:

- القول بأن المنصرف بكليته إلى العلة الأولى متشبهاً بها على غاية إمكانه، يتحد بها عند ترك الوسائل وخلع العلائق والعوائق^(٤).

(١) Sufism p

(٢) تحقيق ما للهند من مقوله للبيروني، نشرة سخاو، ونشرة حيدر آباد الدين بالهند، ونشرة مصورة عنها في بيروت. وبعد البيروني أول عام من الشرق والعرب يدرس اللغة السنسكريتية ويرتحل إلى الهند ويدرس أديانها وفلسفاتها وعلومها ويقارن بينها وبين فلسفة اليونان والإسلام. وينظر الباحثون إلى كتاب هذا على أنه أقدم وأوثق مرجع في هذا الصدد.

(٣) د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص ٤٠ - ٤٤.

(٤) تحقيق ما للهند ص ١٦.

- والقول بالتناسخ الذي هو أخص خصائص الهنود وعلم نحلتهم.. وإلى هذا المعنى ذهب من الصوفية من قال: إن الدنيا نفس نائمة، والآخرة نفس يقظانة. وهم يجيزون حلول الحق في الأمكنة كالسماء والعرش والكرسي ومنهم من يجيزه في جميع العالم والحيوان والشجر والجماد، ويعبر عن ذلك بالظهور الكلي، وإذا أجازوا ذلك فيه لم يكُن حلول الأرواح بالتردد (بالتناسخ) عندهم خطر^(١).

ومن هذه التشابهات: كيفية الخلاص من الدنيا والطريق المؤدي إلى ذلك، وما يحصل عندئذ من المعرفة: «إن النفس مربطة في العالم، وإن لرباطها سبباً، وسبب الوثاق هو الجهل، وخلاص النفس هو إذا بالعلم.. واستشهد في هذا المقام بقول صاحب كتاب باتنجال^(٢) (Patanjali): «إفراد الفكرة في وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشيء غير ما اشتغل به. ومن أراد الله أراد الخير لكافةخلق من غير استثناء واحد بسبب.. ومن بلغ هذه الغاية غلت قوته النفسية على قوته البدنية، فمنح الاقتدار على ثمانية أشياء بحصولها يقع الاستغناء» ثم علق البيروني على ذلك بقوله: «وإلى مثل هذا وأشارت الصوفية في العارف إذا وصل إلى مقام المعرفة فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان: قدية لا يجري عليها تغير واختلاف، بها يعلم الغيب، ويفعل المعجز، وأخرى بشرية للتغيير والتكونين»^(٣).

وقال البيروني: «وإلى طريق «باتنجال» ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحق فقالوا: ما دمت تشير فلست بموحد حتى يستولي الحق على إشارتك بإفناها

(١) السابق ص ٢٢ - ٢٩.

(٢) للتعرف على كتاب باتنجالي الهندي؛ انظر:

Elade, M.Patanjali and Yoga, New York, 1976.

وللتعرف على بعض الملامح بين التصوف الهندي والإسلامي؛ انظر:

Zaehner, R.C, Hindu and Muslim Mysticism, London, 1960.

(٣) البيروني: تحقيق ما للهند ص ٣٤.

عنك، فلا يبقى مشير ولا شارة أو يوجد في كلامهم ما يدل على القول بالاتحاد،
كجواب أحدهم عن الحق:

وكيف لا أتحقق من هو أنا بالإنية، ولا أنا بالأينية، إن عدت وبالعوده فرقت، وإن
أهملت وبالإهمال خفت وبالاتحاد ألفت؛ وكقول أبي بكر الشبلي: اجعل الكل تصل
إلينا بالكلية ف تكون ولا تكون، إخبارك عنا وفعلك فعلنا؛ وكجواب أبي يزيد البسطامي
وقد سئل: بم نلت ما نلت؟ فقال: إني انسلاخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها،
ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو...»^(١).

ومن هذه المشابهات: اتحاد النفس بمعقولها وما يؤدي إلى هذا الاتحاد في طريق
باتتجل والصوفية. وأخص خصائص طريق باتتجل هذا هو أن صاحبه لم يكن يرى في
إقامة الشعائر الدينية، وأداء فروض العبادة هما سبيل الإنسان إلى السعادة؛ بل سبيل
السعادة عنده هو الذكر الدائم لاسم الله، والتأمل المتصل في الله فإن الذكر والتأمل
ينتهيان بمن يأخذ بهما ويروض نفسه عليهما إلى اتحاده بالله وبالكون اللذين ليسا
إلا حقيقة واحدة.. إنه مذهب تصوفي روحي خالص، قوامه الخلوة والانفراد عن كل
شيء، والزهد في كل شيء، والرياضية الروحية التي يقى فيها الإنسان عن كل شيء؛ حتى
عن نفسه، وهو يستشعر في هذا كله سعادة لا تجاوزها سعادة وطمأنينة لا تعدلها
طمأنينة^(٢).

(١) السابق ص ٤٣.

(٢) د. محمد مصطفى حلمي: محاضرات في الفلسفة العامة والشرقية (ألقاها على طلاب كلية أصول الدين - جامعة الأزهر) ط. سنة ١٩٣٧ ص ١٤٩ - عن كتابه (الحياة الروحية) ص ٤٣.
للتعرف على طريق باتتجلي؛ قارن:

- Elade: Patanjali and Yoga, p.39

وقارن كذلك:

- Zeehner, Hindu and Muslim Mysticism

- Das Gupta, A History of Indian Philosophy. 5 vols Cambridge 1922 – 1975.

هذا مجمل ما ارتأه البيروني من تشابه بين التصوف الإسلامي من جهة وبين البرهمية والبودية من جهة أخرى وهو قد وقف عند إبراز هذا التشابه، لكنه لم يذهب أبعد من ذلك، أمّا فكرة التأثير والتأثير فلا نحسبها واردة على ذهنه آنذاك^(١) لكن يبدو أن المستشرقين قد تلقفوا مقارناته هذه، وأسسوا عليها نظريتهم عن المصدر الهندي وأثره في نشأة التصوف الإسلامي.

ويعلق (أربيري) على نظرية المصدر الهندي بشكل خاص وتأثير المصادر الأجنبية بشكل عام قائلاً: «ليس كافياً أن نصرح بأن مبدأ الفناء الصوفي مأخوذ من (دایانا باتنجلي Dhyana of Patanjali) وينتهي الأمر. وقبل أن تكون مثل هذه النظرية مقبولة، علينا أن نبرهن على صحة بعض الأمور المهمة التي من أهمها: أن الانتقال الفعلي لهذه الأفكار كان ممكناً ومتتحققًا في تلك الفترة من التاريخ بين الهند والإسلام. ويطبق «ماسينيون» نفس المعايير على النظريات الأخرى المعاصرة حول مصدر التصوف؛ مثل نظرية التأثير الإيراني ورد الفعل الآري، والتأثير المسيحي والعبري، وحركة التلتفيق بين الأديان الشرقية أو أنه مبني على الأفلاطونية الحديثة، أو الغنوصية، أو المانوية»^(٢).

كما أن (ديلاسي أوليري) قد قلل من شأن نظرية المصدر الهندي بقوله: «ومما يستحق الملاحظة أن الزاهد إبراهيم بن أدهم المتوفى ١٦٢ هـ يوصف عادة بأنه أمير بلخي ترك العرش ليصبح درويشاً. (يقول نيكلسون متابعاً في ذلك جولد زهير: ويجب أن نذكر هنا إبراهيم بن أدهم أحد أمراء بلخ الذي حикت قصته على مثال قصة بوذا^(٣) وعند الدراسة الفاحصة لا يبدو - على

- Zaehner, Hinduism, New York, 1962, new ed, 1966.

(١) د. حسن الشافعي: فصول في التصوف ص. ٥٩.

(٢) Arberry: Ibid. p.52

(٣) نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ترجمة د. عفيفي ص. ٧٠، وانظر مقال إبراهيم بن أدهم في دائرة المعارف الإسلامية. ومقالة جولد زهير في مجلة الجمعية الآسيوية عام ١٩٠٤، ص ١٣٢ وما بعدها، وكرر ذلك نيكلسون في بعض بحوثه.

أي حال أن المؤثرات البوذية يمكن أن تكون قوية جدًا؛ لأن ثمة نقطة خلاف جوهريّة بين الصوفية والبوذية، ويوجّد شبه سطحي بين النزفانا Nirvana البوذية وبين الفناء الصوفي الذي يقصد به استغراق النفس في الروح الإلهي. إن المذهب البوذي ليتمثل النفس كأنها فقدت فرديتها في الطمأنينة التي في السكينة المطلقة، على حين نجد المذهب الصوفي على الرغم من قوله بفقدان الفردية، يعتبر الحياة الباقيّة في جوهرها تأملاً وجدياً للجمال الإلهي. وثمة شيء هندي للفناء ولكن ليس في البوذية، وإنما فيما تقول به الفيدانتا من وحدة الوجود^(١).

أما (نيكلسون) فإنه كان ميالاً إلى المصدر المسيحي والأفلاطوني المحدث للتتصوف الإسلامي، لكنه لم يمانع أو يعترض على الذين قالوا بالمصدر الهندي، بل ونقل عنهم واستشهاد بكلامهم غير مرة، وأقرّهم عليه؛ يقول نيكلسون:

«... أما في شرق فارس - حيث ظهرت فكرة الفناء لأول مرة ظهوراً واضحاً - فلابد أنها كانت متأثرة إلى حد كبير بأفكار هندية فارسية. ويدل تعريف الصوفية للفناء من الناحية الخلقية بأنه محو الصفات الذميمة والتخلق بكل خلق حميد، ووصفهم لوسائل قمع الهوى والشهوات، على وجود أثر للفلسفة البوذية فيهم بما لا يدع مجالاً للشك؛ لأن تعريفهم هذا يتفق تماماً

(١) ديلاس أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة الدكتور تمام حسان، ص ١٩٩ - ٢٠٠ القاهرة ١٩٦١ وللتتوسيع في التعرف على (Nirvana) خاصة والبوذية بشكل عام؛ انظر بعض المراجع التالية:

- Welbon, Budhist Nirvana and its Western Interpreters, Chicago, 1968.
- Vajiranana, Budhist Meditation in Practice and Theory, Colombo, 1962, Bribish, budhism, U.S.P,
- 1975 – Conze, Budhist Scriptures, Penguin, 1979.
- Conze, Budhisst Meditation, London, 1972.
- Budaghosa, Path of Purification, (2vols.), 1976.
- Pandi, Studies in the Origins of Budhism, Delhi. 1974.

الاتفاق مع تعريف (الترفانا). أما الفناء في عرف أصحاب وحدة الوجود فربما كان أشد اتصالاً بفكرة (الفيدانتا) وما ماثلها من الأفكار الهندية. وليس لدينا من الأدلة ما يثبت ذلك سوى ترجم حياة الصوفية أنفسهم والأقوال المأثورة عنهم، وبعض الشواهد التاريخية. مثال ذلك أن أبي يزيد البسطامي كان من أهل خراسان، وكان جده زرادشتياً وشيخه في التصوف كردياً، ويقال إنه أخذ عقيدة الفنان الصوفي عن أبي علي السندي الذي علمه الطريقة الهندية التي يسمونها: «مراقبة النفاس» والتي وصفها هو بأنها: عبادة العارف بالله^(١).

ومع ذلك فيجدر أن نشير هنا إلى قول نيكلسون في مقدمته لترجمة (ديوان شمس تبريز) وهي من أوائل أعماله عن التصوف، إن لم تكن أولها، قال: إن الماددة العلمية المتناثرة لم تزل غير كافية لتمكننا من تحديد المصدر الذي انبثق عنه التصوف الإسلامي، وإن مثل هذه المحاولة ستكون محفوفة، على كل حال، بصعوبات بالغة. وإن تمثل أو تشابه عقیدتين لا يبرهن بحال على أن إحداهما قد تأثرت بالأخرى، فقد يكونان معًا

نتيجة سبب مشترك:

The Identity of two Beliefs does not prove that one is generated by the other they may
be the result of a like Cause.

وما نستوثق من الصلة بين هذين المذهبين فيبدو أنه من المستحيل أن نتبين أيهما السابق وأيهما اللاحق، أو المؤثر والمتاثر^(٢). لقد ذكر نيكلسون هذا في بداية كتاباته الثرية والرائدة عن التصوف الإسلامي، لكن بعد ذلك وعند

(١) نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه (مقالة: التصوف في دائرة معارف الدين والأخلاق) ص ٧٥ ترجمة د. عفيفي. ونشرت هذه المقالة ص ١٩٢١ لأول مرة وهو يرجع إلى جولد زيهير في محاضراته عن الإسلام ص ١٦٣.
وكتابه: صوفية الإسلام ص ١٦.

(٢) نيكلسون: مقدمته لترجمة ديوان شمس تبريز.

التطبيق الفعلي - لم يلتزم بهذا الكلام المنهجي الذي كرره مرة أخرى في كتابه «حيث قال: برهن البحث الحديث على أن أصل الصوفية لا يمكن أن يرد إلى سبب واحد محدود. ومن هنا لم يرتكب باحث منصف هذه التعميمات الجارفة، من أمثال أنها: رد فعل العقل الآري تجاه الدين السامي الفاتح، أو أنها ليست إلا نتاجاً خالصاً للفكر الفارسي أو الهندي».

«وأمثال هذه الأحكام، وإن لم يكن لها نصيب من الصحة، تغفل البديهيّة التي تتحتم لإقامة رابطة تاريخية بين (أ) و (ب) أنه لا يكفي أن نستدل بشبه أحدهما لآخر من غير أن نبين في الوقت عينه:

١- أن صلة (ب) الفعلية مع (أ) هي بحيث يجعل النسبة المفترضة جائزة.

٢- أن الفرض المحتمل متفق مع جميع الحقائق المؤكدة المدعاة. وهذه الآراء التي ذكرت لا تقوم لهذه الشروط فإن لم تكن الصوفية شيئاً غير أنها ثورة الروح الآرية، فكيف نفسر الحقيقة التي لا سبيل إلى الطعن فيها من أن بعض كبار رواد التصوف الإسلامي من أهل سوريا ومصر؟، وأنهم عرب الجنس، وكذلك يغفل المتخصصون للأصل البوذى أو الفيدى عن أن التيار الرئيسي للتأثير الهندي على الحضارة الإسلامية يرجع إلى عهد متاخر، مع أن علم الكلام، والفلسفة، والعلم في الإسلام قد آتت بواكييرها الغضة فوق تربة تشربت الحضارة الهلينية. والحق أن الصوفية شيء معقد، ومن هنا لم يكن في الطرق تقديم جواب بسيط عن أصلها»^(١) وينقل الدكتور أبو العلا عفيفي عن «نيكلسون» نصاً مهماً جاء فيه أن: «كل الأفكار التي

(١) نيكلسون: الصوفية في الإسلام، وقد عَرَبَهُ الأستاذ نور الدين شربية ونشره في القاهرة، ١٩٥١م، ص ١١ - ١٢.

ونص نيكلسون في «The Mystics of Islam, 1963 pp. 8-9»

«Modern research has proved that the origin of Sufism cannot be traced back to a single definite cause and has thereby discredited the sweeping generalizations which represent it... The truth is that Sufism is a complex thing and therefore no simple answer can be given to the question how it originated»

ووصفت بأنها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافة أجنبية غير إسلامية، إنما هي وليدة الزهد والتصوف الذين نشأوا في الإسلام وكانوا إسلاميين في الصميم»^(١).

ثم ذكر نيكلسون أخيراً في كتابه: «The Idea of Personality in Sufism» ما يلي: «... إن التصوف الإسلامي - في الواقع - مثل كل حركة دينية في الإسلام مصادره وجذوره في القرآن والسنة، ولا يمكن أن يفهم على حقيقة ما لم يدرس في مصادره في القرآن والسنة ولا يمكن أن يفهم على حقيقته ما لم يدرس في مصادره الأولى ثم فيما يلي تلك المصادر»^(٢).

كان يرى نيكلسون في البداية - أنه يمكن تفسير نشأة التصوف بمصدر أجنبي واحد - وقد كان متأثراً في هذه المرحلة إلى حد بعيد بالمستشرق اليهودي جولدزبهر الذي كان متأثراً بدوره بالمستشرق مرجليوث، ثم غير رأيه هذا وقال: إن نظرية المصدر الواحد غير جديرة بالثقة للأسباب التي ذكرها في كتاب (صوفية الإسلام) وفي مقاله عن التصوف في دائرة معارف الدين والأخلاق، وانتهى أخيراً إلى الإقرار بأهمية المصدر الإسلامي القرآن والسنة في تفسير نشأة التصوف الإسلامي، وذلك في كتاب (فكرة الشخصية في التصوف الإسلامي).

ويمكنا القول إن ملاحظات المستشرقين عن المصدر الهندي التي أشرنا إليها ليس فيها ما يقوم دليلاً قاطعاً على أن نشأة التصوف الإسلامي؛ فضلاً

(١) مقدمة (في التصوف الإسلامي) ص ٤.

(٢) Nicholson, The Idea of Personality in Sufism, Lahor, 1964, p.4.

وهذه عبارته:

«Apart from the fact that Safism like every other religious movement in Islam has its roots in the Koran and sunnah and cannot be understood Unless we study it from the source upwards».

عن نشأة الزهد، ترجع إحداهما أو كلتاهما إلى مصدر هندي. ولكي ثبت أن مصدر الحياة الروحية الإسلامية هندي؛ برهمي أو بوذى. فنحن مضطرون إلى أن ثبت أولاً وجود مسارب انتقلت خلالها هذه الأفكار^(١) وشاعت وعرفت، بحيث أصبحت مؤثرة. وتلك كما يقول المغفور له الدكتور محمد مصطفى حلمي: لعمري مسألة يعوزها الدليل المادي الذي لا شبهة فيه ولا غبار عليه، وأكبرظن أن المسلمين لم يعرفوا العقائد الفلسفية والعلوم الهندية معرفة دقيقة واضحة مفصلة قبل أن يؤلف البيروني كتابه القيم (تحقيق ما للهند من مقوله).. ونحن نعلم أن البيروني انتهى من وضع كتابه هذا في الربع الأول من القرن الخامس الهجري، أي في وقت متاخر عن الوقت الذي كان قد بدأ يتحنى فيه النبي، ويتحقق أصحابه، ويكثر من بعدهم الزهاد والعباد، بل وعن الوقت الذي بدأ الزهد يستحيل فيه إلى علم نظري وعملي له أذواقه ومجاهداته وحقائقه ومشاهداته، يعرف تارة باسم علم التصوف وتارة أخرى باسم علم الباطن، وأطواراً مختلفة بأسماء مختلفة»^(٢).

هذا وإن وجد تشابه ظاهري بين وحدة الوجود البراهمية والاتحاد الصوفي، أو بين الفنان الصوفي والزفانا البوذية؛ فإننا لا نستطيع أن نؤسس على ذلك أن الاتحاد الصوفي والفنان مستمدان من مصدر هندي؛ لأن هناك فروقاً جوهيرية بين هذه وتلك^(٣)، والأرجح أن يكون التصوف الإسلامي- رغم هذه التشابهات الظاهرة- صادرًا عن بوطن المسلمين، إذ معرفتهم كما يقولون هم أنفسهم ذوق وعيان، ولا تتأتى عن طريق النقل والبرهان: ^(٤)

(١) د. حسن الشافعي: فصول في التصوف ص.٥٩.

(٢) الحياة الروحية في الإسلام ص.٤٧.

(٣) السابق ص.٤٨.

(٤) د. أبو الوفا التفتازاني «مدخل إلى التصوف الإسلامي» ص.٣٥.

وهناك فرض معقول طرحة الدكتور أبو الوفا التفتازاني مؤداه: أن صوفية الإسلام لم يكونوا نقله من غيرهم؛ لأن التصوف متعلق أساساً بالشعور والوجود، والنفس الإنسانية واحدة على الرغم من اختلاف الشعوب والأجناس، وما تصل إليه نفس بشرية بطريقة المجاهدة والرياضة الروحية قد تصل إليه أخرى، دون اتصال أي منهما بالأخرى، وهذا يعني وحدة التجربة الصوفية^(١).

ويضاف إلى ذلك أن للرحلة الروحية (التصوف) في الإسلام مستويين، في مقابل التصوف الهندي والبوذى والمسيحي، والقبala اليهودية، والحسيدية التي لها جانب واحد أو مستوى واحد؛ حيث إن هدفها النهائي هو: الفناء. أما التصوف الإسلامي فإن المرحلة الأولى فيه هي: «الفناء» ثم تأتي المرحلة الثانية وهي: «البقاء بالله». ويرى المتتصوف المعاصر الشيخ W.B.Rabbani في كتابه Islamic Sufism أن حياة المتتصوف بعد المرحلة الثانية - بعد إتمام العروج الروحي تكون أكثر فاعلية وأعمق معنى، وتصبح حياة حقيقة بالقياس إلى ما كانت عليه من قبل لأن السالك قد تزوج - فيها - بالمواهب الربانية؛ فهو آئذن يبصر بنور الله، ويسمع بسم الله، ويفعل ما يفعل بقوة الله تعالى.. ويصبح السالك بعدها أكثر أماناً وإخلاصاً وشفقة وعطفاً على الناس جميعاً، وأكثر قدرة على التفاني والتضحية.. ولا يكون أكثر عزلة عن المجتمع مثلما يحدث في الرهبانية المسيحية، واليوجا الهندوسية، والرهبنة البوذية.. وأحسن ما يؤديه الصوفي لإخوانه هو الأخذ بأيديهم إلى تحقيق نفس الهدف (الفناء ثم البقاء بالله) بما حصل من خبرة، وبما وُهب من نور^(٢).

(١) السابق ص ٣٤، وانظر ص ٣ منه كذلك.

(2) W.B. Rabbani, Islamic Sufism, Lahore, 1990, p.93

- The spiritual Journey in Islam has two phases as opposed to the single – phased journey of mysticism in Christianity Hinduism Budhism Jewich Cabbalism and Hasidism in which the ultimate goal was Fana» p.93.

وكذلك فإن وحدة الوجود «عند المتصوفة المسلمين تختلف عن» وحدة الوجود» عند غيرهم، وإن اتفق المصطلح في الظاهر^(١)؛ فهي قد استبطنها الصوفية المسلمون من فهم خاص للشهادة^(٢) كما يرى بعض الباحثين.

ويلاحظ المستشرق (Martin Lings) أن الإسلام عندما استقر في شبه القارة الهندية- على سبيل المثال- قد وقعت تبادلات في الأفكار بين الصوفية والبراهمة، كما أن الصوفية المسلمين قد تبنوا فعلاً مصطلحات ومقولات معينة من الأفلاطونية المحدثة، لكن ذلك قد حدث في الوقت الذي كانت فيه أسس التصوف الإسلامي قد وضعت منذ زمن بعيد، وترسخت بصورة يستحيل تغييرها بمثل هذه العناصر غير الإسلامية؛ وإن يكن لهذه العناصر الأجنبية من تأثير على التصوف الإسلامي فهو تأثير عرضي وقف عند حدود التشابه الظاهري، ولم يلمس إلا السطح فحسب. وبعبارة أخرى إذا كان التصوف الإسلامي معتمداً بشكل كلي على الوحي وحده، فهو مستقل كلياً عن أي مصدر آخر غير الوحي؛ بيد أنه مع اكتفائيه الذاتي يمكنه- إن تهيأ الزمان والمكان- أن يقتطف زهرات من حدائق أخرى، إلى جانب زهور حديقته الخاصة به^(٣).

(١) سنعود لمناقشة هذه النقطة في موضع تال بإذن الله، انظر في ذلك:

- Rabbani, Islamic Sufism, pp.126 -128.

- Shah Shahiedullah Lennard (English Sufi): Introduction to the Translation of Lawaih Jami, by Whinfield reprinted, by Almaarif Lahore.

- Frithjof Schuoun Sufism Veil and Quintessence Trans, by William Stoddart, Suhail Academy, Lahore, 1985, pp.157- 163.

(٢) William Stodart, Sufism, Suhail Academy, Lahore, 1981, p.43

(٣) Martin Lings, What is Safism, Suhail Academy, Lahore, 1983, p.16

٢- نظرية المصدر الفارسي:

لقد دخل المستشرقون إلى دراسة التصوف الإسلامي عبر الأدب الصوفي الفارسي المتأخر، ومن هنا فليس من المستغرب أن يرى المستشرق الألماني F.A.D Thuluck في كتابه المنصور سنة ١٨٢١ م بعنوان: *Sufismus Sire Theologia Pantheistica* وهو كما يذكر أربري: أول كتاب يصدر في أوروبا يخصص أو يكرس لدراسة التصوف الإسلامي، بعد كتاب Malcolm عن «تاریخ الفرس» وأنه يرى أن التصوف الإسلامي مستمد من أصل مجوسي: «*Sufism was of Magian Parentage*».

وقد دلل (ثولك) على رأيه بأن عدداً كبيراً من المجروس ظلوا على مجوسيتهم في شمال إيران بعد الفتح الإسلامي، وأن كثيرين من كبار مشايخ الصوفية ظهروا في الشمال من إقليم خراسان، وأن الأفكار الهندية التي نسمع صداتها في أقوال بعض متصوفة المسلمين، قد تسربت إليه عن طريق هذا الجزء من إيران، وقد عز (ثولك) رأيه هذا بقوله إن مؤسسي فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسي أو على علم بالمجوسية، وهذه دعاوى قد برهن البحث العلمي على تهافتها وبطلانها^(١).

ويعلق المستشرق أربري على رأي (ثولك) هذا بقوله: «إنه في نظر المعاير العلمية الحديثة بالغ التفاهة Trivial enough وأن نظريته لم تلق دعماً أو تأييداً ما، وبالتالي فإنه نفسه قد تخلى عنها لافتقارها إلى البرهان، وتبني نظرية أخرى مؤداها أن التصوف الإسلامي مستمد من حياة العزلة العربية^(٢) Monasticism، ثم أدعى أخيراً أن التصوف الإسلامي قد انبثق وتطور

(١) مقدمة الدكتور أبو العلا عفيفي ص هـ

(2) Arberry, «An Introduction to the History of Sufism», p.32

عن حياة محمد الروحية الخاصة^(١)، ويكشف أربيري عن السبب الأساسي وراء نظرية ثولك هذه عن المصدر المجوسي للتتصوف الإسلامي بقوله: «إن المادة الرئيسية التي اعتمد عليها هذا الرجل كانت مستقاة من المصادر الفارسية أساساً»^(٢).

ثم ذكر المستشرق الهولندي (دوзи Dozy) أن التتصوف قد جاء إلى المسلمين من فارس القديمة؛ حيث كان موجوداً قبل البعثة المحمدية، وأنه جاء إلى هذه البلاد من الهند. فقد ظهرت في فارس منذ أحقاب بعيدة فكرة صدور كل شيء عن الله، ورجوع كل شيء إلى الله والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته، وأن الموجود بحق هو الله، وكل هذه معان يفيض بها التتصوف الإسلامي. ويعلق الدكتور أبو العلا عفيفي على ذلك بقوله: «إن صدقت ملاحظة دوزي على تصوف أصحاب وحدة الوجود، فإنها لا تصدق على التتصوف الإسلامي في جملته»^(٣).

ويقلل نيكلسون إلى أبعد حد من أهمية المصدر الفارسي ليفسح المجال أمام نظريته في المصدر اليهودي المسيحي أولاً، ثم ليعلن رأيه أخيراً في تعدد مصادر التتصوف الإسلامي^(٤). وقد درس نيكلسون شخصية أبي يزيد البسطامي وركز فيها على أن أصول الماجوسية الفارسية القديمة كانت وراء إدخاله فكرة وحدة الوجود في التتصوف الإسلامي؛ يقول نيكلسون: «إن ما ذكره كل من القشيري والعطار وجامي عنه يؤيد ما نعرفه عن قومه وأسلافه الماجوسين. وإنني أعتقد- اللهم إلا إذا كنت مخطئاً- أن أبي يزيد أصبح البطل

(١) وتنقل المستشرقة الأمريكية A.Schimmel هذه العبارة عن وثلك وهي:

«Sufism doctrine was both generated and must be illustrated out of Mohamad's own mysticism».

(٢) Arberry, Ibid.

(٣) مقدمة (في التتصوف الإسلامي وتاريخه) ص ٩.

(٤) نيكلسون: في التتصوف الإسلامي ص ١٣، ١٨، ٧٢.

الأسطوري في التصوف الفارسي من أجل أنه انحدر من أصل فارسي قديم، وكانت تتمثل فيه نزعات أهل وطنه الدينية أحسن تمثيل، فأبو يزيد هو الذي أدخل في التصوف الإسلامي فكرة وحدة الوجود التي كانت ذائعة ذيوعاً عظيماً في أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين، وهذه النزعة (الشيوسوفيّة)؛ النزعة نحو المعرفة الإلهية - من خصائص التفكير اليوناني^(١).

ثم نراه يتراجع (نيكلسون) عن هذا الرأي في نفس البحث قائلاً: وكذلك الحال في النظرية الأخرى القائلة بأن التصوف كان رد فعل للعقلية الآرية، أو أن التصوف كان في جوهره وليد العقل الفارسي فإننا يجب أن نثبت أولاً أن الصوفية الذين وضعوا مبادئ المذهب الصوفي كانوا من أصل فارسي-ولكننا قد رأينا- ولا أعتقد أن أحداً من درس المسألة دراسة تاريخية ينكر على النتيجة التي وصلت إليها- أن الأمر لم يكن كذلك إطلاقاً. نعم كان معروفاً الكرخي من أصل فارسي، ولكن الكلام في الأحوال والمقامات وما إلى ذلك من المسائل التي هي في صميم التصوف، لم يظهر إلا عند رجال أتوا بعده، أمثال أبي سليمان الداراني وذي النون المصري اللذين عاشا في الشام ومصر ولم يجرِ فيعروقهما نقطة واحدة من الدم الفارسي على الأرجح^(٢).

ويعود «نيكلسون» مرة أخرى إلى تأكيد رأيه الأول قائلاً: بينما كان العنصر الشيوسوفي (المتصل بالمعرفة) في التصوف الإسلامي يونانياً، كانت الأفكار المتطرفة في مذهب وحدة الوجود فارسية أو هندية؛ أعني الأفكار التي أدخلها إلى التصوف أبو يزيد البسطامي. أما كلام الصوفية في الفناء فالمرجح أنه مستند إلى مذهب الزفافا البوذية^(٣).

(١) نيكلسون: (نظرة تاريخية في أصل التصوف وتطوره) نشر هذا المقال ١٩٠٦ وترجمة الدكتور أبوالعلا ضمن (في التصوف الإسلامي) ص ٣-٢٤.

(٢) السابق ص ١٣.

(٣) السابق ص ٢٧.

ثم يلخص نيكلسون رأيه النهائي في المسألة كلها في أحد كتبه الأخيرة بقول: «لما توفي رسول الله ﷺ، وفتح المسلمون فارس ومصر، اتصلوا هنالك بديانات قديمة تختلف عن دينهم، وبفلسفات ومذاهب لاهوتية لم تثبت العقيدة الإسلامية البسيطة أن تطورت تدريجياً تحت تأثيره وليس من العسير أن نتبين أثر هذه الثقافات الأجنبية في كل منحى من مناحي التفكير الإسلامي. وليس وضوحاً في علم الكلام الإسلامي وفي الفقه بأقل منه في الزهد والتصوف. ولكن لا جدال في أن الأساس الأول الذي قام عليه البناء كله كان القرآن وال الحديث»^(١).

من هذه النصوص- التي حرصنا على اقتباسها مطولة غير مبتورة من سياقها- يحدد نيكلسون رائد المدرسة الإنجليزية في دراسة التصوف الإسلامي: أن الأساس الأول في البناء كان الكتاب والسنة، ثم استمد التصوف- مثله مثل غيره من نواحي التفكير الإسلامي- في تطوره من الديانات والمذاهب والفلسفات الأخرى.

ولو أردنا أن نحصر الأسباب التي دفعت بعض المستشرقين إلى تبني نظرية المصدر الفارسي هذه، لوجدنا أنها تكمن فيما يلي:

- ١- معرفة المستشرقين بالفكر الصوفي الفارسي المتأخر على وجه الخصوص.
- ٢- أن الكثرة من مشايخ التصوف الكبار ومؤسساته الطرق الصوفية كانوا من الفرس^(٢).
- ٣- وجود بعض التشابهات بين التصوف الإسلامي المتأخر وما أثر عند المانوية والمزدكية^(٣) مثل طرائق الزهد والرهبة والنهي عن ذبح الحيوان؛

(١) R.A.Nicholson, The Idea of personality in Sufism, pp.8- 9, Lahore, 1964

(٢) من أمثال: معروف الكرخي ت ٢٠٠ هـ، وأبي يزيد البسطامي ت ٢٦١ هـ والجاجي ت ٣٠٩ هـ وسهل التستري في ٢٨٣ هـ، والحكيم الترمذمي في ٣٢٠ هـ وغير هؤلاء.

(٣) أتباع ماني الذي ولد ٢١٥ م ومزدك المولود سنة ٤٨٧ م كما يذكر البيروني في الآثار الباقية.

ليس ذلك فحسب لكن وجدوا- إلى جانب ذلك- أن عقائد الشيعة الغلاة في حق الملك قدية. ولقد شاعت هذه بين بعض المسلمين من تراث الفرس القديم، وتعصب لها غلاة الشيعة وبعض الصوفية. كما أن مذهب الصوفية في الحقيقة المحمدية وأنها أول مخلوق خلق الله، أو أول تعين، ومنه تفرعت كل المخلوقات الأخرى؛ علوية وسفلية، تشبه إلى حد بعيد ما ورد في كتاب الزرادشتين المعروف باسم (زند أفستا)^(١) وهو أن هرمز إله الخير في ديانة زرادشت لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقاً مباشراً، بل خلقه بواسطة الكلمة الإلهية.

٤- وجود العلاقات والصلات الاجتماعية والثقافية والدينية بين الفرس والعرب في مختلف العصور.

٥- تصريح حكماء الإشراق أن غايتهم إحياء حكمة الفرس الزرادشتية وتتجديد رسومهم القدمية، وقد أشبعنا هذه النقطة عند التعليق على اتجاه المستشرق «هنري كوربان» في بحث «كاسبر» الذي عرّيناه وعلقنا عليه^(٢).

٦- نظرة هؤلاء إلى العقلية السامية عموماً- والعربية خصوصاً- على أنها فقيرة في الخيال وإدراك الحقائق والدقائق الروحية، ومن ثم كانت عاجزة عن إبداع فكر روحي ومنهج تنسيكي مثل هذا التصوف، فقاموا بإرجاع

(١) للتعرف على الزرادشتية وعقائدهم وكتاباتهم؛ انظر المصادر التالية:

- Darmesteter (tr.) Zend -Avesta: Yashts (Sacred Books of the East), New York, 1974.
- Frye The Heritage of Persia, London, 1976 – Roice: Zoroastrians, London, 1979.
- Mills (tr.) Zend – Avesta: Yasna, Delih, 1965.
- Pearson A Bibliography of Pre-Islamic Persia, London 1975.

(٢) انظر لشيخ الإشراق السهروردي المقتول «مجموع رسائل» يحتوي على «الألوان العمادية» و«كلمة التصوف» و«اللمحات»؛ تقديم وتحقيق: نجف جولي حبيبى، نشرة Islamic Book Foundation Lahore, 1984.

التصوف الإسلامي إلى رد فعل عنصري ولغوی وقومي من جانب الشعوب الآرية المقهورة التي غلب عليها سلطان العرب المسلمين؛ وأهم من ذهب هذا المذهب من المستشرقين «جوبينو» و«فريديريك دلتش» و«رينان» و«بول دلاجارد» و«بلوشيه» و«براون». وكلهم يعتنقون فكرة سمو الآرية على السامية، ويفسرون بالعقلية الآرية- كما تصوروها- كثيراً من الظواهر الحضارية والفكريّة والعقائدية في تاريخ الإسلام^(١).

ومن نافلة القول أن نذكر هنا: أنه وإن كان كثير من شيوخ التصوف من الفرس؛ فإن عدداً كبيراً منهم لم يكونوا من الفرس مثل ذي النون المصري ت ٢٤٥ هـ أبي سليمان الداراني ٢١٥ هـ ومحب الدين بن عربي ٦٣٨ هـ وابن الفارض ٦٣٨ هـ وهؤلاء كان لهم أثر كبير على نشأة التصوف الشيوسيوفي، كما كان لابن عربي تأثير عظيم على متصوفة الفرس أنفسهم أمثال: العراقي ت ٦٩٨ هـ وعبد الرحمن الجامي الكرماني ت ٨٩٨ هـ علاوة على ما تلقاه كتب ابن عربي منعناية لدى متصوفة الفرس تتمثل في دراستها وشرحها والتعليق عليها.

أما بالنسبة للعلاقات والصلة بين الفرس والعرب؛ فقد قويت بعد أن انضوى الجميع تحت لواء الإسلام، «وقد ترتب على ذلك تبادل الأفكار، واحتكاك التعاليم، وتفاهمت العقول والآنفوس، وشارك كلاهما في دعم الحياة الروحية الإسلامية التي وضعَت جذورها الأولى في الجزيرة العربية، ووقع أن شاركوا المانوية والمزدكية في زهدهم، وتتأثروا بالزرادشتية في بعض تعاليمهم»^(٢).

(١) د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص ٢١- ٣٢ نشرة وكالة المطبوعات بالكويت.

(٢) د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية ص ٥٣، وانظر له كذلك: ابن الفارض والحب الإلهي ص ٢٨٧ وما بعدها.

٢ - نظرية المصدر اليوناني:

من أبرز المستشرقين الذين قالوا بنظرية التأثير اليوناني: «ماكس مركس Max Merx»، و«ديلاس أوليري» و«E.H.Whinfield» و«رينولد نيكلسون». أما مركس فكان أول من درس العوامل التاريخية والتتابع الزمني في تطور الفكرة الصوفية، وانتهى إلى رد التصوف الإسلامي برمته إلى كتابات الأفلاطوني المحدث ديونيسيوس^(١).

وحاول «أوليри» أن يثبت أخذ الصوفية من المصدر اليوناني منذ القرن الثالث الهجري وما بعده، وللبرهنة على ذلك رأى أن الأثر المباشر الذي تسرب إلى الإسلام عن نقل الفلسفة اليونانية، كان قد سبقه أثر يوناني غير مباشر عبر اللغتين السريانية والفارسية؛ لأن المؤثرات الأفلاطونية المحدثة كانت تعمل عملها بالفعل في السوريين والفرس في عصر ما قبل الإسلام كما يرى أن أثراً من كتب ديونيسيوس كانت معروفة بين المسلمين قبل ترجمة كتاب (أثولوجيا أرسطوطاليس) الذي هو عبارة عن ترجمة مختصرة للأجزاء الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين؛ وقد كان تصوف أفلوطين هذا فلسفياً لاهوتياً، وقد ظهر ذلك على يد يمبليخوس ووثني حماة^(٢).

(١) ماكس ماركس: «التاريخ العام للتصوف ومعامله»، هيد لبرج سنة ١٨٩٣م (عن نيكلسون (في التصوف الإسلامي) ص ١٦).

(٢) ديلاس أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ص ١٩٦ وما بعدها، وقارن: مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور التفتازاني ص ٣٣ طبعة ١٩٧٩م، وللتعرف على الأفلاطونية المحدثة، انظر:

- A History of Philosophy, By Fredrick Copleston, London, 1946.

- The Encyclopedia of philosophy, By Paul Edward, New York.

- Radhakrishnan Eastern Religions and Western Thought.

- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة دار الجيل - بيروت.

وقد قارن «E.H.Whinfield» بين ما جاء في الأفلاطونية من أوصاف للواحد وما ذكره الصوفية من صفات الله تعالى، كما قارن الإلهام الصوفي والإشراق الباطني عند الأفلاطونية المحدثة ورأى ما بينهما من تشابه أو تماثل وأسس على ذلك أن الصوفية قد استمدوا ذلك من تلك الأفلاطونية الجديدة^(١).

أما نيكلسون فقد كان من أكثر المستشرقين ميلاً ودفعاً عن كون «التصوف الإسلامي وليد الفلسفة اليونانية»^(٢); ثم غير رأيه أخيراً ووافق على فكرة تعدد المصادر التي استقى منها التصوف الإسلامي.

وذكر نيكلسون بعض المبررات لرأيه الذي ذهب فيه إلى أن التصوف الإسلامي وليد الفلسفة اليونانية، ركز فيها أولاً على التشابه القريب بين التصوف والفلسفة اليونانية؛ يقول نيكلسون: «وليس في التشابه القريب بين المذهب الأفلاطوني الحديث وبين التصوف- وهو تشابه أقوى مما بين التصوف ومذهب الفيدانتا- ما يبرر وحده دعوانا بأن التصوف وليد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة». وبعد ذكر التشابه بينهما يتحدث عن الصلة التاريخية الوثيقة بين الاثنين، أي بين الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وبين التصوف الإشراقي أو الفلسفي Theosophical Mysticism، أي التصوف المقابل مجرد الزهد والورع. وهذه نقطة أساسية في البحث تحدد مجال التأثر باليونان وهو: التصوف الفلسفي.

يرى نيكلسون أن التصوف الفلسفي قد ظهر ووصل إلى درجة عالية من التطور (بين سنتي ١٩٨٢-١٩٤٧هـ) لذلك؛ فإن الواجب علينا أن نبحث في

(١) وقد نقلت المستشرقة «مارجريت سميث M.Shith» نصوصاً مطولة من وفليد في كتابها المعنون بـ

-Sufism: Its Nature and Origins, London, 1954, pp 5- 6

(٢) انظر مقالته: (نظرة تاريخية في أصل التصوف وتطوره) ضمن كتاب (في التصوف الإسلامي) ترجمة د. أبو العلاء، والعنوان الأصلي هو (Origin and Development of Islam) نشر في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية 1907م.

الحال الأثر الذي كان للفلسفة اليونانية بوجه عام، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة بوجه خاص، في غرب آسيا في هذه الحقبة من الزمن، ويضيف في موضع آخر: أما في القرن الثالث فقد ظهر التصوف في صورة جديدة تختلف تمام الاختلاف عن سابقتها، وهي صورة لا يمكن تفسيرها بأنها نتيجة تطور لعوامل روحية من صميم الإسلام نفسه؛ ثم يعطي أمثلة بمعروف الكرخي في ٢٠٠ هـ والسرى السقطي وذى النون المصري في ٤٦٥ هـ.

وأرى من جانبي أن حكم الأستاذ نيكلسون هذا بأن التصوف الفلسفى قد ظهر ووصل إلى درجة عالية من التطور في هذه الفترة المبكرة، وأنه قد ظهر في القرن الثالث في صورة جديدة تختلف تمام الاختلاف عن سابقتها، فيه قدر غير قليل من التعميم.

ثم يشرح نيكلسون بالتفصيل كيفية انتشار الثقافة الھلينية بين المسلمين في ذلك العصر، قائلاً: «كل من له إمام بتاريخ العرب الأدبي يعلم كيف طغت موجة العلوم اليونانية- وقد بلغت ذروتها آنئذ- على العراق من مراكز ثلاثة: من الأديرة المسيحية في الشام، ومن مدرسة جند بسابرور الفارسية في خوزستان، ومن وثنية حران أو الصابئة في الجزيرة. وقد نقلت إلى العربية كتب يونانية لا حصر لها.. وعكف المسلمون على دراستها، واتخذوها أساساً قامت عليه اتجاهاتهم الجديدة في البحث، حتى لتكاد العلوم والفلسفة الإسلامية تكون مؤسسة على حكمة اليونان وحدها. وأبرز شخصية يونانية في الفلسفة الإسلامية هي أرسطوطاليس لا أفلاطون، لكن العرب استمدوا أول علمهم فلسفة أرسطو من شراح الأفلاطونية الحديثة، وكان المذهب الذي غالب عليهم هو مذهب أفلاطين وفورفوريوس وأبرقلس.

وليس كتاب أثولوجيا أرسطو الذي عرب حوالي ٨٤٠ م حسب تقدير المستشرق ديتري希- إلا ملخصاً لمذهب الأفلاطونية الحديثة، ومعنى هذا

أن الأفكار الأفلاطونية الحديثة قد انتشرت بين المسلمين انتشاراً واسعاً، وكانت في متناول طبقات المتعلمين منهم في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي، وكان الأمر على هذا النحو بوجه خاص في الشام ومصر اللتين كانتا مركزيَن هامَّين من مراكز التصوف والقول بوحدة الوجود عدة قرون، كما كانتا الوطن الذي تجمع فيه فلاسفة الأفلاطونية الحديثة، وأصحاب المذهب الغنوسي، وهراطقة المسيحيين.

ويرى نيكلسون أن المذهب الأفلاطوني الحديث قد وصل إلى علم العرب، ليس عن طريق الكتابات وحدها، ولكن عن طريق مدينة «حران» في جزيرة العراق التي كانت أحد المراكز الرئيسية التي أشعت الثقافة اليونانية على العالم الإسلامي؛ لأن أهلها كانوا في الحقيقة من الوثنيين السريان وإن اتخذوا لأنفسهم اسم الصابئة، ويصفهم الشهrestani وصفاً ينطبق على الأفلاطونية الحديثة كما نعرفها في فلسفة أبرقليس ويبليجوس. أما مدرسة صابئة بغداد فهي لم تؤسس حتى آخر القرن التاسع الميلادي.

ثم يلخص نيكلسون إلى القول: يكاد المرء يوْقَنُ أن الاتصال الفكري بين الصابئة والمسلمين قد وجد سبيله إليهم قبل هذا التاريخ بزمن طويل.. ويكتفي القول بأن المسلمين قد وجدوا المذهب الأفلاطوني الحديث إنما حلوا، وفي أي مكان اتصلوا بالحضارة اليونانية. ويضيف إلى ما سبق: أن المعاني التي تكلم فيها ذو النون المصري، هي في جوهرها المعاني التي نجدها في كتابات «ديونيسيوس»، ثم يتساءل: أليس في هذه المقدمات ما يحملنا على التسليم بالنتيجة الالزمة عنها: وهي أنه لابد من وجود صلة تاريخية بين التصوف والفلسفة الأفلاطونية الحديثة، وهل يمكننا الأخذ بأية نظرية أخرى في نشأة التصوف تفسر الحقائق التي ذكرناها؟! لكنني لا أذهب إلى الحد الذي ذهب

إليه «مركس» عندما رد التصوف برمته إلى كتابات «ديونيسيوس»^(١) ولكنني انتهيت من بحثي المستقل إلى نتيجة لا تختلف كثيراً في مؤداها عن نتيجته، وهي: «أن التصوف في ناحيته الشيوسophية (المتعلقة بالمعرفة) وليد الحكمة اليونانية إلى حد كبير، ولكن لم يكن نتاجاً يونانياً خالصاً، فإن الفلسفة اليونانية الحديثة نفسها قد دخلتها عناصر أجنبية كثيرة خلال ستة قرون».

ويركز نيكلسون من بين هذه العناصر الأجنبية التي دخلت الأفلاطونية الحديثة، ثم دخلت التصوف وبالتالي- على «الغنوصية» ويزيل التشابه بين الغنوصية وبين التصوف الإسلامي بقوله: لا شك عندي أن المذهب الغنوصي- بعد ما أصابه التغيير والتحوير على أيدي مفكري المسيحية واليهودية، وبعد امتزاجه بالنظريات اليونانية- كان من المصادر الهامة التي أخذ عنها رجال التصوف الإسلامي؛ وأن بين التصوف والغنوصية مواضع اتفاق كثيرة هامة.. ثم يستطرد الأستاذ نيكلسون قائلاً: ولكن على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق، استحال علينا أن نرد أصله إلى عامل هندي أو فارسي، ولزم أن نعتبره وليداً لاتحاد الفكر اليوناني والديانات الشرقية: أو بتعبير أدق: وليد اتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية والمذهب الغنوصي.

(١) ظهرت في القرن السادس الميلادي كتابات نسبت إلى شخص يدعى ديونيسيوس الأريوباغي الذي يقال عنه إنه تترّض على يد بولس الأنطاكى. لكن الأبحاث قد دلت على أن الذي كتبها أحد أتباع أبرقلاس الأفلاطونى المحدث، وقد ترجم هذه الكتابات إلى اللاتينية: يوحنا اسكوتيس إرجينيا، وعليها تأسس التصوف المسيحي في القرون الوسطى في الغرب، وقد ترجمت - في الشرق عقب ظهورها مباشرة إلى السريانية، ثم وضع الكتاب السريان عليها شروحًا عديدة، وقد ذاعت في القرن التاسع الميلادي ذيوعاً كبيراً، ويرى «ماكس ماركس» أن ديونيسيوس هذا كان معروفاً في القرن التاسع الميلادي من دجلة إلى المحيط الأطلسي. (نيكلسون: نظرة تاريخية في أصل التصوف وتطوره ص ١٤- ١٥ من ترجمة الدكتور عفيفي وانظر ماكس ماركس: التاريخ العام للتصوف ومعالمه، ص ٤ (عن بحث نيكلسون المذكور).

ويقول: نعم من المحتمل أن يكون اثنان على الأقل من هذه المصادر الثلاثة قد تأثر بأفكار فارسية أو هندية^(١) ولكن هذه مسألة لم يصل فيها البحث العلمي- ولن يصل- إلى نتيجة حاسمة لتشعب نواحيها.

أما الآخر المباشر الذي وصل إلى التصوف من ناحية الهند فقد كان ولا شك كبيراً، ولكنه أتى متأخراً. وإذا ما قيس بما في التصوف من أثر للفكر اليوناني والسرياني؛ عد في المنزلة الثانية»^(٢).

بعد هذه الاقتباسات المطولة التي ذكرناها لنيكلسون عامدين؛ لأنه أحد رواد دارسي التصوف من العلماء الغربيين، ولأنه رأس المدرسة الإنجليزية، ثم لأنه قد تتبع المسألة باستقصاء وتدقيق- ننتهي إلى أن نيكلسون كان يرى سنة ١٩٠٦ م أن مصدر التصوف الإسلامي يقع في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة أساساً مع شيء يسير من التأثر بال المسيحية والغنوصية.

ويجب أن نذكر أن نيكلسون يتحدث هنا عن تصوف القرن الثالث الهجري خصوصاً، وليس عن التصوف المتأخر؛ أي تصوف القرن السادس الهجري كما ظن بعض الباحثين. ثم نشر الأستاذ نيكلسون سنة ١٩٢١ بحثاً بعنوان: (Sufis) نشره في دائرة معارف الدين والأخلاق^(٣)، عدل فيه رأيه عن إمكانية تفسير نشأة التصوف الإسلامي بتأثيره بمصدر واحد، وأقر بضرورة الاعتراف بالمصادر

(١) يبرهن كثير من الباحثين على أن الفلسفة الهيلينية عموماً والأفلاطونية المسيحية خصوصاً قد تأثرتا تأثيراً مباشراً بالفلسفة الهندية عبر مسالك معينة كشف عنها البحث العلمي المعاصر كما أن الفلسفات الهندية والفارسية والهيلينية قد أثرت جميعها على الديانة المسيحية.. وسنذكر طرفاً من ذلك في موضعه من هذا البحث إن شاء الله.

(٢) نيكلسون: نظرة تاريخية في نشأة التصوف وتطوره، ص 4-27 من (في التصوف الإسلامي وتاريخه).

(٣) الجزء الثاني عشر ص ١٠-١٧، وترجمه الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي ضمن كتاب (في التصوف الإسلامي وتاريخه).

المتعددة معًا في نفس الوقت، فقال: «إن أثر المسيحية، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والفلسفة البوذية عامل لا سبيل لنا إلى إنكاره في تكوين التصوف الإسلامي». وقد كانت هذه المذاهب والفلسفات متغلغلة في الأوساط التي عاش فيها الصوفية، فلم يكن بدًّ من أن ترك طابعها في مذاهبهم، ولدينا أدلة كافية توضح أثراها في التصوف ومكانتها منه.

«وبالجملة يمكن القول بأن التصوف في القرن الثالث- شأنه شأن التصوف في أي عصر من عصوره- ظهر نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت أثراها فيه مجتمعة، وأعني بهذه العوامل:

- أ - البحوث النظرية في معنى التوحيد الإسلامي.
- ب - الزهد والتصوف المسيحيين.
- ج - مذهب الغنوصية.
- د - الفلسفة اليونانية.
- ه - الفلسفة الهندية^(١).

ولخص رأيه في تعدد المصادر بقوله:

«قد عولجت مسألة نشأة التصوف في الإسلام معالجة خاطئة إلى عهد قريب جدًّا؛ فقد ذهب كثير من أوائل الباحثين في هذا الموضوع إلى القول بأن هذه الحركة العظيمة يمكن تفسير نشأتها تفسيرًا علميًّا دقيقًا بإرجاعها إلى أصل واحد كالفيданتا الهندية، أو الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، أو بعض فروض أكثر ما يقال فيها إنها فروض تفسر جانبيًّا واحدًا من الحقيقة فحسب؛ وذلك كقولهم بأن التصوف كان رد فعل للعقل الآري ضد دين سامي فرض عليه فرضاً. وإنني الآن أرى أننا بدلًا من أن نضيع الوقت عبثًا في البحث عن مصدر واحد للتصوف، يجدر بنا أن ندرس العوامل المختلفة

(1) R.A.Nicholson, The Mystics of Islam, pp.10 -18

التي ساعدت مجتمعة على تشكيل المذهب الصوفي^(١) لكن نيكلسون أعطى للمصدر الإسلامي في نشأة التصوف مكاناً بارزاً وأساسياً في كتابه: «The Idea of Personality in Sufism» كما أشرنا إلى ذلك من قبل^(٢)، لكنه لا يجعله المصدر الوحيد؛ حيث يقول في نفس هذه المحاضرة يمكننا أن نقتفي أثر تلك الأفكار الأجنبية في كل حقل من حقول التفكير الإسلامي، وليس وجودها في علم الكلام الإسلامي وفي الفقه بأقل منه في الzed والتصوف.

وبطبيعة الحال فإن أساس البناء كله كان القرآن، القرآن الذي يوج كالمال المتحركة بالعقائد أو النظريات المتعارضة التي جاءت صياغتها في الغالب غامضة مبهمة، ثم أتبع القرآن بال الحديث.. وقد استغل الحديث بصفة خاصة في تكوين المذاهب الدينية؛ لأنه كان من السهل على المسلمين أن يضعوا منه الأحاديث المحنولة، ليدعموا بها دعواهم أن التصوف في الحقيقة ما هو إلا علم الباطن الذي ورثوه عن النبي^(٣).

ويجدر بنا- بعد هذه الوقفة المتأنية مع أطروحت نيكلسون- أن نذكر بعضًا من نقاط التشابه بين التصوف الإسلامي والأفلاطونية المحدثة على النحو التالي:

(١) نيكلسون: التصوف ص ٧٢ من ترجمة الدكتور عفيفي (في التصوف الإسلامي وتاريخه).

(٢) Nichilson The Idea.... P.4, Lahore, 1970

«Apart from the fact that Sufism like every other religious movement in Islam has its roots in the Koran and the Sunnah and cannot be understood unless we Stdudy it from the sources upwards.

مصورة عن طبعة كمبردج.

(٣) السابق ص ٨ - ٩ طبعة لاهور (وأنبه القارئ هنا إلى أن الأستاذ الدكتور أبو العلا رحمة الله قد ترك سطراً من كلام نيكلسون دون أن يترجمه إلى العربية؛ وهذا السطر هو:

«.... The Koran a very quicksand of Contradictory notions expressed in Language that is often vague and obscure.»
The idea.... The first Lecture, p.9.

(أ) المعرفة: يبين لنا كتاب (أتوLOGIA أرسطو)- وهو كتاب الأفلاطونية المحدثة- أن الحقيقة العليا لا تدرك بالفكر، وإنما تدرك بالمشاهدة في حال الغيبة عن النفس من جهة، وعن العالم المحسوس من جهة أخرى، وهذا بعينه ما ذهب إليه الصوفية من أن المعرفة الحقيقية لا تحصل عن طريق الحس أو العقل، بل هي تحصل بنور يقذفه الله في قلب العبد بعد أن يكون قد خلص من شوائب نفسه، وفني عما سوى ربه، واستغرق في الذات الإلهية استغراقاً تزول معه التفرقة، ويحصل فيه الاتحاد والجمع، فالتشابه واضح في طريق المعرفة بينهما، كما أن المتصوفة المسلمين قد عرفوا العبارة اليونانية التي كانت مكتوبة على معبد دلف: «اعرف نفسك بنفسك» عرف الصوفية هذه العبارة، وجمعوا إليها النص المنسوب إلى الرسول ﷺ وهو «من عرف نفسه عرف ربها» واتخذوا منها أساساً لكتير من أذواقهم ومشاهداتهم^(١).

(ب) الاصطلاحات: اصطمع الصوفية اصطلاحات خاصة بهم عبروا بها عن أذواقهم ومواجدهم وعما ينكشف لهم من حقائق، لكنهم لم يقفوا عند حد التواضع على مصطلحات ابتدعوها هم بأنفسهم، وحسب مقتضيات أحوالهم، لكن الفيناهم يستمدون من الفلسفة اليونانية عامة، والأفلاطونية الجديدة خاصة؛ مصطلحات فلسفية، وقد بذلوا جهدهم في الملاءمة بينها وبين أذواقهم.. وكان نتيجة ذلك أننا أصبحنا إزاء مذاهب فلسفية أكثر مما نحن إزاء مذاهب صوفية أقيمت على أساس من الذوق الروحي والوجد الشخصي، ومن هذه المصطلحات الفلسفية: «المثل، أو المعانى الأزلية» والحقيقة، وحقيقة الحقائق، والكلمة، والعلة والمعلول، والفيض، والوجود، والوحدة والكثرة، والعقل الأول والعقل الكلبي، وغير ذلك من اصطلاحات فلسفية استمدتها الصوفية من أفلاطون وأرسطو، والأفلاطونية الجديدة، وعبروا بها بلسان الذوق عن الذات الإلهية، والحقيقة المحمدية، والمعرفة،

(١) د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص.٦٩.

وعلاقة العالم بالله، وصدر الموجودات فيه عن ذات واحدة هي عينه وهو عينها^(١).

ولابد أن نفرق هنا بين متأخري الصوفية ومتقدميهم، فإن صوفية القرنين الثالث والرابع لم يكونوا فلاسفة بحال من الأحوال، ولقد تنبه إلى ذلك نيكلسون، ورأى أن هذه المصطلحات الفلسفية إنما أخذها بشكل خاص متأخرها الصوفية، يقول في نص مهم: «وقد وضع صوفية القرنين الثالث والرابع نظاماً كاملاً في التصوف في ناحيته النظرية والعملية، ولكنهم لم يكونوا فلاسفة، ولم يعنوا إلا قليلاً بالمشكلات الميتافيزيقية. ولذلك لن أبحث هنا المصطلحات الفلسفية التي أخذها متأخرها الصوفية من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة نقلًا عن الفارابي وابن سينا والغزالى». ^(٢).

ويرى نيكلسون من جانبه: أن النواة الأولى التي نبت منها مذهب التصوف في الإسلام وظهرت عنها الصفات الأساسية المميزة له، يمكن الرجوع بها إلى ذي النون المصري ومن سبقه مباشرة من رجال التصوف، ولا شك أن هؤلاء الرجال كانوا على عهد بأحوال الجذب والفتاء، لكن فكرة الفنان التي برزت أكثر من غيرها في تاريخ التصوف التالي لعهدهم، لم يتكلم فيها أحد منهم كلاماً واضحاً صحيحاً، بل كان المتتصوف الفارسي أبو يزيد البسطامي أول من استعمل كلمة الفنان بمعناها الصوفي الدقيق: أي يعني محو النفس الإنسانية وآثارها وصفاتها، حتى ليتمكن أن يعدّ هذا

(١)السابق ص 71. هذا وتلفت المستشرقة الأستاذة A.Schimmel الانتباه إلى أن رجال المدرسة البريطانية هم الذين أكدوا أكثر من غيرهم على التأثير الأفلاطوني الجديد على التصوف في الإسلام وتقول:

«Many eminent scholars mainly in great Britain have stressed the influence of Neoplatonic on the development of Sufism».

See: Mystical Dimensions of Islam, P.10, 1975.

(٢) نيكلسون: التصوف (ضمن: في التصوف الإسلامي وتاريخه) ص ٢١.

الرجل بحق أول واضح لهذا المذهب.. فأبُو يزيد هو الذي أدخل في التصوف الإسلامي فكرة وحدة الوجود التي كانت ذاتعة ذيوعاً عظيمًا في أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين^(١).

(ج) - التشابه في الأفكار والمقولات بين الصوفية والأفلاطونيين الجدد:

إن المتأمل في مذاهب الصوفية في «وحدة الوجود» وما يجري مجرها من المذاهب الصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية، يلاحظ أنه قد انبث في تصاعيفها كثير من عناصر الفيض الأفلاطوني؛ أعني فيض الموجودات أو صدورها من الواحد، وتسلسل بعض الموجودات من بعض.. فالله، والعقل الأول، والنفس الكلية، والمادة غير المchorة، والنفوس الجزئية، كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود في المذهب الأفلاطوني الجديد. وأول فيض من الله هو العقل الأول الذي تستمد منه كل الموجودات وجودها، ويصدر عن كل ما سواه من الفيوضات الأخرى. أليس ما عند محيي الدين بن عربي في نظريته في (وحدة الوجود) ونظريته في (الحقيقة المحمدية) التي يعدها أول فيض أو أول تعين

(١) السابق ص ٢٤/٢٣ ويرى نيكلسون: «أن وحدة الوجود نزعة فارسية هندية وأنها من خصائص التفكير الشرقي، بينما النزعة الثيوسوفية (النزعة نحو المعرفة الإلهية) من خصائص التفكير اليوناني». وهذا الكلام فيه تعميم وانظر كتابه:

(Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921, reprinted. 1980)

والعجب أن نيكلسون في هذا الكتاب ص ٨٨ يزعم أن رسول الله ﷺ قال: «من رأني فقد رأى الله».

«He that seen me has seen Allah».

ثم يعلق على ذلك بقوله: وهو مأخوذ من إنجيل يوحنا: ٩/١٦، ولم يقل الرسول ﷺ البتة هذا الكلام، وهو موضوع بلا ريب كما أن تلميذه Arberry في كتابه:

(Sufism: an account of the Mystics of Islam) Unwin, London, 1979.

وقد أشار إلى شيء من ذلك في فصلي: (الصوفية ص ٤٠-٦٤) و(منظرو التصوف الإسلامي ص ٦٤-٧٤) وللتعرف على الفكر الفارسي في زمن الساسانيين انظر:

-Shakedm S.Wisdom of the Sasanian Sages (Colo west viewpress, 1979

- Hinnells Persian Mythology, New York – London 1973.

للذات الإلهية، ويعد بقية الموجودات مجرد فيوضات لها؟، وكذلك أليس ما عند عمر بن الفارض في (وحدة الشهودية) وفي مذهبه في (القطبية) وهي عنده عبارة عن الحقيقة المحمدية التي كانت أول تعين فاضت منه وصدرت التعينات الأخرى من روحية ومادية؟ وكذلك أليس ما عند شهاب الدين السهروردي المقتول في (حكمته الإشراقية) التي يجعل فيها من الله نوراً للأنوار فياضاً بالأأنوار القاهرة؛ وهي النفوس والعقول، وبالجواهر الغاسقة وهي الأجسام.. أليس في كل ذلك وفي غيره كما عند عبدالكريم الجبلي وابن سبعين ما يدل على مدى ما تركته الأفلاطونية الجديدة في التصوف الإسلامي المتأخر من أثر لا يمكن إنكاره أو التقليل من شأنه^(١).

ومهما يكن من أمر فقد أصبح واضحاً الآن بلا ريب أن تأثير الفلسفة الأفلاطونية المحدثة^(٢) Newplatonic أو غيرها من المصادر المducta: كاليهودية، أو المسيحية، أو الغنوصية، Gnostic، أو الهرمية Hermetic

(١) د. محمد مصطفى حلمي: (الحياة الروحية في الإسلام) ص ٧٠، وانظر له كذلك (ابن الفارض والحب الإلهي) ص ٢٥٨ - ٢٦٤، طبعة دار المعارف بمصر ١٩٧١م، وقارن الدكتور أبو الوفا التفتازاني: «ابن سبعين وفلسفته الصوفية» دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣م.

وانظر له كذلك: (مدخل إلى التصوف الإسلامي) ص ٣٢-٣٥ وقارن كذلك الدكتور عبد الرحمن بدوي: (تاريخ التصوف الإسلامي) ص ١٣-١٨ وقارن كذلك الدكتور حسن الشافعي: (فصل في التصوف) ٦٢.

(٢) قدم الدكتور قاسم غني في كتابه (تاريخ التصوف في الإسلام ترجمة صادق نشأت، نشرة القاهرة ١٩٧٠م، ص ١٠٥ وما بعدها) تلخيصاً مفيداً عن الأفلاطونية المحدثة ونشأتها ورجالاتها، وأهم أفكارها، مع المقارنة بينها وبين التصوف الإسلامي.. واعتمد قاسم غني في ذلك على كتابات كل من Alfred Foiullee «Edward Krakowski» ويرى الدكتور قاسم غني أن المسلمين قد وفقوا بين آراء الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وبين الشرع الإسلامي.. وسموها حكمة الإشراق، ويرى أن الصوفية قد شعروا بلذة الرضا في فلسفة أفلوطين، كما أن موضوع «وحدة الوجود» قد جذب أنظار الصوفية أكثر من أي شيء آخر. ويقول: إن مولانا جلال الدين الرومي هو خير من عبر عن أفكار أفلوطين وفلسفته. وكل من تتبع ديوان هذا العارف الجليل ومثنوته الذي يعد دائرة معارف لطائف العارفين يجد فلسفة الأفلاطونية بين دفتيه تقريباً ص ١٤٣.

أو الزرادشتيه Zoroastrian أو البوذية Budhist - أن تأثير أي من هذه المصادر لم يتحقق ويتميز بالفاعلية إلا في التصوف المتأخر أو التصوف الفلسفي عند من ذكرنا نماذج لهم من الصوفية المتأخرین، ولعلنا نتفق مع نيكلسون- لولا المبالغة في كلامه- بأن «التصوف الفلسفي الإلهي أثر من آثار النظر اليوناني، ولا مناص من الاعتراف بما في التصوف من امتزاج الفكر اليوناني والدين الشرقي لا سيما الأفلاطونية المحدثة والممانوية والغنوصية^(١).

ويحدد الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمي تاريخاً معيناً لبدء تأثير التصوف بالفلسفة اليونانية، عموماً والأفلاطونية الجديدة خصوصاً، فيقول- رحمة الله: إذا أريد أن يتخذ من الفلسفة اليونانية مصدراً لبعض العناصر والمذاهب الصوفية، فإن ذلك لا يكون إلا منذ القرن السادس للهجرة وهو القرن الذي تقع فيه حياة ابن عربي وأمثاله..

(٢)

وإذا ما اعترض معترض قائلًا: إن هذه الآثار ظهرت على ذي النون المصري أو أبي يزيد البسطامي من الصوفية المتقدمين، قيل لهم: إن هذه العناصر كانت محدودة جداً ولم تشع بين الصوفية، ولم تتأثر بها أذواقهم ومذاهبهم تأثراً ظاهراً إلا في ذلك الدور المتأخر^(٣).

(١) نيكلسون: صوفية الإسلام، ترجمة شريبة، ص 15 وما بعدها.

وتلخص A.SchimmelMagملرأي نيكلسون قائلة: لقد أقر نيكلسون بأن حركة الزهد يمكن أن تفهم دون صعوبة بالرجوع بها إلى أصولها الإسلامية، وعلى ذلك فإن الصورة الأصلية للتصوف إنتاج إسلامي خالص Native Product of Islam Itself، ثم تذكر أن التأثير المسيحي الأفلاطوني المحدث على التصوف كان قوياً، بينما كانت التأثيرات الأخرى بالنسبة إليه ثانوية، وإن كانت جميعها قد مارست تأثيرها عليه منذ البداية المبكرة Mystical Dimensions... p.10

(٢) الحياة الروحية ص ٧٢.

(٣) السابق ص ٧٥.

٤ - نظرية المصدر المسيحي:

تبني أكثر الباحثين الغربيين نظرية المصدر المسيحي في نشأة التصوف الإسلامي؛ ومن

بين هؤلاء

(Asin Palacios) و(Goldziher) و(Wensinck) و(Neoldeke) و(Von Kremer)

و(Andrae) و(O'Leary) و(Gibb) و(Gibb) و(Julian Baldic) وغير هؤلاء. وقد اجتهد كل واحد

من هؤلاء في التدليل على صحة هذه النظرية، وقد لخص الأستاذ الدكتور عبد الرحمن

بدوي أهم هذه الدلائل فيما يلي^(١):

أـ. التشابه في بعض المظاهر، مثل استعمال الخرقة في مقابل ما يستعمله رهبان

النصارى من ثوب على الكتفين، وكذا استعمال الصوف واتخاذه شعاراً للتصوف.

بـ. التشابه في بعض الأفكار والمواضيعات مثل: محاسبة النفس.

جـ. التشابه في استعمال بعض الكلمات السريانية والآرامية مثل: لاهوت، وناسوت،

ورحموت، ورهبوبت، ورباني، وروحاني، ونحوها.

دـ. اختلاط المسلمين بالنصارى العرب في مناطق عديدة قبل الإسلام في الحرية

والكوفة ودمشق ونجران، وبعد الإسلام في مناطق عديدة.

هــ. ما يرويه الصوفية الأوائل من أقوال ينسبونها إلى المسيح عليه السلام.

ولربما كان «الفرد فون كريمر» أول من أنجز محاولة علمية^(٢) درس فيها نشأة التصوف

الإسلامي وتطوره، وتناول في بعض فصوله ما أسماه: «أثر زهاد

المسيحيين ونساكهم في نشأة الزهد الإسلامي وفي التصوف». في رأيه-

(١) د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، ص ٣٣ - ٣٤.

(٢) كتابه: تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام «Geschichte der Herrschenden Ideen des Islam».

عنصران مختلفان: الأول مسيحي رهباني، والثاني هندي بوذى، وهو ظاهر في المحاسبي بوذى النون وأبي يزيد والجندى^(١).

ثم فرق «جولدزيهر» بين ناحيتين للتصوف هما: الزهد، والتصوف- والزهد في رأيه- وثيق الصلة بروح الإسلام ومذهب أهل السنة، وإن كان متأثراً إلى حد كبير بالرهبانية المسيحية؛ حيث كان الإسلام في أول أمره تسوده فكرة أطراح العالم، والزهد فيه، وذلك في نفس الوقت الذي غلت فيه فكرة التوكل والشعور بالخضوع المطلق لله، ولقد بینا أن تصور هلاك العالم والحساب الأخير يوم القيمة هي الفكرة التي أثارت في النبي الدافع لأداء رسالته النبوية، كما بعثت في نفوس أولئك الذين اتبعوه ميلًا واستعدادات للزهد والتقطيف، فأصبح من شعار المسلمين ازدراء حطام الدنيا والتهوين من شأنها^(٢).

ثم تحدث «جولدزيهر» عن نهي النبي ﷺ عن المبالغة والتجاوز في الزهد وترك الدنيا بالكلية قائلاً: «وفي الحق إن كثيراً ما يصادفنا في وثائق الفكر الديني دلائل الاستنكار الصريح غير الخفي للزهد المتجاوز للحد المأمولف لما تتطلبه أحكام الشريعة ثم ساق «جولدزيهر» أحاديث كثيرة للنبي ﷺ تنهى عن صوم الدهر، والسهر الدائم في العبادة، والعزوبة...»^(٣)، وبالجملة: «لا رهبانية في الإسلام بمعنى المسيحي» ولكن رهبانية هذه الأمة هي الجهاد في سبيل الله، كما جاء في الحديث: «لكل نبي رهبانية، ورهبانية هذه الأمة الجهاد في سبيل الله». ويوضح الغرض الحقيقي لجولدزيهر عندما يذكر أن مثل هذه

(١) مقدمة د. أبو العلا ص. و.

(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة الدكتور محمد يوسف موس وآخرون، دار الكتب الحديثة بالقاهرة، ١٩٥٩ .١٣٤

(٣) جولدزيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ص ١٢٩ - ١٤١ .
وانظر ما كتبته «مارجريت سمث» عن رأي جولدزيهر هذا، في كتابها:

الأحاديث القادحة في الرهبانية «ينبغي ألا يعزب عنibal مظهرها الجدي المقصود به نقد حياة الزهد في المسيحية».

ويرى الأستاذ الدكتور التفتازاني أن التناقض في أقوال أحكام «جولدزيهير» يتضح إذا عرفنا أنه حين يرى الزهد من مصدر إسلامي، يرى- في نفس الوقت- أن محمداً والزهاد قد استمدوه من المسيحية، أو من العهد الجديد، وبهذا يكون الزهد مسيحيّاً في أصله^(١) وهو يستند إلى رأي «مرجليوث» قائلاً: «وقد أكمل أصحاب هذه النزعة (في الزهد) مذهبهم بما انتخلوه من شواهد وعبارات من العهد الجديد، إذ إن أقدم مؤلفات الزهد في الإسلام تحوي- كما أوضح الأستاذ مرجليوث- شواهد خفية كثيرة منتقلة من أسفار العهد الجديد»^(٢).

ويذكر «جولدزيهير»: أن المبادئ الخاصة بالتوكل في أحاديث النبي تتوافق ما في الإنجيل (متى ٢٥/٦ - ٢٤/١٢ ولوقا ٣٠ - ٢٢/١٢)... ويضيف إلى ما تقدم أن الزهاد المسلمين حاكوا نساك النصارى ورهبانهم فارتدوا الصوف الخشن^(٣). ولقد ناقش الدكتور التفتازاني هذه الادعاءات مناقشة موضوعية تستند إلى النصوص الصحيحة وإلى حقائق تاريخ التصوف ثم قرر «أن رأياً كهذا، فضلاً عن غرابته؛ بعيد عن الروح العلمية المنصفة، لاختلف زهد الإسلام عن زهد المسيحية في الطابع؛ ولأن ما هو طبيعي أن يستمد زهاد المسلمين مبادئهم أول ما يستمدون من القرآن والسنة، وليس من العهد الجديد، أو أي مصدر أجنبي آخر»^(٤).

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٦٦ - ٦٧.

(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام ص ١٤٧ - ١٥٣.

(٣) السابق ص ١٥٣.

(٤) الدكتور التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٦٨، وانظر كذلك ص ٢٨ - ٢٩ من الكتاب نفسه.

أمّا ديلاسي أوليري O'leary فيرى - مع فون كريمر Kremer أن هذا الفريق من الزهاد أو النساك كان ذا نمو محلّي بين العرب، تطورت به مؤثرات مسيحية مما قبل الإسلام، ونحن نعلم أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدى العرب على تخوم الصحراء السورية وفي صحراء سيناء، ويحتمل حقيقةً أن الذي أوحى بالنساك إلى النساك الأولين في الإسلام: هو الأديرة المسيحية إماً مباشرةً، أو من طريق ما ذكرناه من تحنّث محمد^(١) ويعلق الدكتور التفتازاني على ذلك قائلاً: «ويفهم من كلام أوليري هذا أن تحنّث محمد (ص) كان هو نفسه بتأثير من الزهد المسيحي»^(٢).

وقد سبق أن أشرنا إلى أن المستشرق الأسپاني أسين بلاسيوس كان قد رد «روحية الإسلام كله إلى مصادر غير إسلامية أخصها المصدر المسيحي^(٣). وذكر أنه وجد خمسة وأربعين نصاً ذكرها متصوفة المسلمين ولها نظائر في الأنجليل الأربع.

أمّا المستشرق المعروف Hamilton A.R. Gibb فيرى أن التصوف تأثر بالتصوف المسيحي والغنوسيّة؛ خصوصاً أوضاع الرهينة الصوفية للكنيسة الشرقية. مثله في ذلك مثل علم الكلام الذي تأثر بالفلسفة اليونانية والعقلانية الإغريقية^(٤).

(١) ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة د. تمام حسان ١٩٤٠-١٩٥٠ طبعة القاهرة ١٩٦١م، ولهذا الكتاب ترجمة أخرى قام بها صلاح البيطار.

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٨.

(٣) ص؟

(٤) «As theology was stimulated by Contact with Greek: Gibb philosophy and rationalism so Sufism was stimulated by Contact with Christian mysticism and Gnosticism... the mystical – ascetic attitudes of the Eastern Christian church». See: H.Gibb Studies on the Civilization of Islam ed by Stanford Shaw William Polk, p. 208, Lahore, 1987 the Structure of Religious Thought in Islam» (The Muslim world, 1948..

وإذا انتقلنا إلى نيكلسون وجدها يقرر- متابعاً لجولدزيهر- أن للمسيحية أثراً في نشأة الزهد لدى عباد المسلمين، فيقول: «من الجلي أن ميل الزهد والتأمل التي أشرت إليها كانت على وفاق مع الفكرة المسيحية، ومنها استمدت أسباب قوتها؛ فكثير من نصوص الإنجيل ومن الأقوال المنسوبة لل المسيح مقتبس في أقدم ترافق الصوفية. والرهابنة المسيحيون كثيراً ما يظهرون في مقام المعلمين، يولون النصح والتسلية لزهاد المسلمين المتنقلين. وقد رأينا أن ثوب الصوف- الذي جاء الصوفي- مسيحي الأصل ونذور الصوم عن الكلام، والذكر، ورياضات الزهد الأخرى، لعلها أن ترد إلى هذا الأصل نفسه... وكذلك فيما يتصل بمذهب الحب الإلهي»^(١).

وفي مقالة نيكلسون عن «الزهد في الإسلام»^(٢) التي نشرها في (دائرة معارف الدين والأخلاق) تصريحات كثيرة يرد فيها نشأة الزهد الإسلامي إلى تأثير المسيحية، ويتابع فيها مرة، الذكر، ورياضات الزهد الأخرى، لعلها أن ترد إلى هذا الأصل نفسه... وكذلك Noldeke و Goldziher و Wellhausen.

يرى (فلها وزن) - ويسانده بعض المستشرقين في ذلك أن المسيحية قد أثرت في العرب تأثيراً كبيراً قبل الإسلام، وأنها قد أثرت كذلك على الرسول ﷺ، ويقره نيكلسون على ذلك ويقتبس منه قوله: «قد غرست المسيحية- لا الكنيسة المسيحية، بل المسيحية غير التقليدية وغير المنظمة- بذور الزهد في بلاد العرب قبل البعثة المحمدية، وظل أثراها يعمل عمله في تطور الزهد في الإمبراطورية الإسلامية في عصورها الأولى. ونحن نعلم أن المسيحية كانت منتشرة قبل الإسلام بين قبائل شمالي الجزيرة العربية، وأنَّ كثيراً من العرب

(١) الصوفية في الإسلام، ترجمة شريبة و ص ١٢

The Mystics of Islam, pp10 -11.

(2) Nicholoson, Muslim Asceticism Ency. of Religion and Ethics, 1909.

وقد نشرها الدكتور أبو العلا في (التصوف الإسلامي) ص ٤٢ - ٦٥.

كانوا على علم- مهما كان قليلاً وسطحيّاً. بعائد المسيحية وطقوسها.. « وقد يفسر لنا تأثير المسيحية حركة الزهد التي ظهرت في أوائل عهود الإسلام، وكيف كان محمد وأتباعه الأولون يقومون الليل كله أو بعضه تهجدًا وعبادة، ثم كيف تقلص ظل هذا الزهد بعد ذلك شيئاً فشيئاً^(١).»

ويذهب نيكلسون إلى أن «الزهد لم يكن من الخصائص التي امتاز بها الإسلام ولانبي الإسلام، فإن المأثور عن النبي أنه أخذ بنصيب من جميع اللذات التي كانت في متناول يده ولم يحرم على أتباعه التمتع بزينة الله التي أخرج لعباده والطبيات من الرزق»^(٢).

ثم يشرح نيكلسون مظاهر هذا التأثر مستنداً إلى «فون كريمر» وجولدزيهر»؛ فيقول: «قد ظهر بين الرهاد طائفة تعرف بالبكائيين، وهو اسم ربما أخذوه عن رهبان المسيحية.. ويجب ألا ننسى- في هذا المقام- أثر المسيحية في الزهد الإسلامي في هذا العصر المبكر؛ لأن الأمر لم يقتصر على اللباس، وفترات الصمت، وكثير من آداب طريق الزهد التي يمكن ردها إلى أصل مسيحي، بل إننا نجد في أقدم كتب تراجم الصوفية- إلى جانب الحكايات العديدة التي تمثل الراهب المسيحي يلقي الموعظ من صومعته أو عموده على زهاد المسلمين السائرين في الصحراء؛ أدلة قاطعة على أن مذاهب هؤلاء الزهاد كانت إلى حد كبير مستندة إلى تعاليم وتقالييد يهودية ومسيحية. من ذلك أن آيات كثيرة من التوراة والإنجيل مذكورة بين الأقوال

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه: ص ٤٣. نقل نيكلسون هذا النص عن فلبرون.

(٢) السابق ص ٤٣. ونلاحظ، في هذا المقام أن الدكتور قاسم غني كان متعددًا في مسألة التأثير النصراني على الإسلام، وقد مال بعض الشيء إلى التسليم بكلام «مرجليوث» عن استعارة المحاسبى من نصوص الإنجيل، وذكره بعض النصوص التي أوردها متى من «موعضة الجبل» المنسوبة لل المسيح عليه السلام، (تاريخ التصوف ص ٩٣ - ٩٤)، لكننا نذكر هنا بأن القرآن جاء مهيمناً على الكتب السابقة ومنها «الإنجيل» لذلك لا غرابة أن نجد تشابهًا بين النصوص التي سلمت من التحرير وبين ما جاء به القرآن والسنة خصوصاً فيما يتعلق بالآداب والمواعظ والرقائق.

المنسوبة إلى أولياء المسلمين، وأن القصص الإنجيلية التي كان يقصها رهابنة المسيحيين على طريقتهم الخاصة كان يتلهف على قراءتها المسلمون»^(١).

ولم يكن أمر التأثير مقصوراً على ذلك في رأي نيكلسون، بل إنه يذهب مع نولدكه- إلى أن الشياط المصنوعة من خشن الصوف علامة على الرزد قبل الإسلام، وفي هذا حاكي العرب رهبان المسيحيين^(٢).

وفي أمر «الذكر الصوفي» يتبع جولد زيهير في رأيه قائلاً: «لعل زهاد الإسلام قلدوا في هذا الأمر- الذكر- طائفه «البوخيين المسيحيين Christian Euchites» كما ذهب إليه جولد زيهير في مقاله القيم عن نشأة التصوف في أدواره الأولى، وإني مدین للأستاذ جولدزيهير في مقالى هذا بالشيء الكثير^(٣).

ثم يرى أن المسلمين قد أخذوا مبدأ التوكل من المسيحيين؛ «ويظهر أن قدماء الصوفية الذين أخذوا بهذه المبادئ وسموا من أجلها بالمتوكلين، كانوا متأثرين ببعض تعاليم المسيحية» كما يرى جولدزيهير^(٤). وأخيراً فإنه يرى أن نظام الخانقاوات في الإسلام قد تأسس تحت تأثير مسيحي مباشر فإن أول خانقاه في الإسلام أسسها راهب مسيحي^(٥). واضح من هذا العرض لرأي نيكلسون عن تأثير المسيحية في نشأة الرزد الإسلامي أنه لم يكن أصلياً فيه، ولكن كان تابعاً لكريمر ونولدكه وجولدزيهير وفلها وزن، وكان على كل حال موافقاً لهم.

ولئن كان «فلها وزن» و«نولدكة» و«جولدزيهير» و«نيكلسون» وأمثالهم يمثلون أجبياً سابقة من المستشرقين، ولئن كانت هذه الروح قد خفت

(١) نيكلسون: في التصوف الإسلامي و تاريخه (الرزد) ٩ ص ٤٧ (اقتبسه نيكلسون من فون كريمر وجولد زيهير).

(٢) السابق ص ٤٨ (اقتبسه نيكلسون من نولدكة).

(٣) السابق ص ٥٢.

(٤) السابق ص ٥٥.

(٥) السابق ص ٥٦ - ٥٨.

حدتها؛ فإننا نجد نفس الروح لدى مستشرق إنجليزي معاصر هو «Julian Baldick» الذي درس المصادر الأجنبية لنشأة التصوف الإسلامي في كتاب صدر حديثاً^(١) له بدأه بالهجوم على من يرون أن التصوف الإسلامي قد انبثق من القرآن الكريم، ويرى J.Baldick أن نجاح هذا الاتجاه يرجع بشكل أساسي إلى تبني المستشرق الفرنسي المعروف لويس ماسنيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢م) له، وجعل هذا مبرراً للهجوم على ماسنيون الذي قوبلت آراؤه في موضوعات أخرى عدا التصوف الإسلامي بالرفض؛ لذلك فليس من المستغرب أن ينتقد اليوم جهوده في دراسة التصوف الإسلامي، والرأي الذي يتقدم به ضد ماسنيون هنا، هو أن التصوف الإسلامي قد انبثق من المسيحية الشرقية بصفة خاصة، ثم يشرح J.Baldick وجهة نظره قائلاً: هذا الرأي (أن التصوف الإسلام قد انبثق من المسيحية الشرقية قد أسيء فهمه، وغالباً ما أسيء تفسيره، كما لو كان اقتراحاً بأن المسلمين بعد تلقيهم الديانة الجديدة من محمد، اتصلوا بالمسيحيين واستعاروا منهم التصوف، وعلى العكس فإنه يرى أن الإسلام قد استغرق وقتاً أكثر مما كان يفترض عادة ليطور نفسه، وخلال عمليات التطور البطيئة هذه، استخدمت الموارد المسيحية في بناء الجانب الصوفي من الدين، والتي أصبحت تعرف باسم «التصوف»^(٢).

ويذكر «جولييان بلديك» أن اهتماماً كبيراً يجب أن يعطى للمسيحية الشرقية- وفي السنوات الأخيرة قد اكتسبت وجهة النظر الرامية إلى أن التصوف الإسلامي قد انبثق بشكل خاص من الروحية المسيحية^(٣) وزناً كبيراً بين العلماء ثم يذكر أمثلة كثيرة على تأثر التصوف الإسلامي بال المسيحية، لا تخرج في مجملها عما ذكره المستشرقون السابقون، وإن كان «جولييان» قد

(١) أستاذ في جامعة لندن، وكتابه هو:

Mystical Islam: An Introduction to Sufism, I.B.Tauris, London, 1989.

(2) p.9.

(3) Ibidm, p.15.

حاول أن يستخدم طريقة حديثة في التحليل تستند مرة إلى تحليل الأصل اللغوي للكلمات مركزاً على جذورها في السريانية والعبرية.

ويرى أنه ينبغي أن ننظر إلى الأبوة المسيحية ملامح أو قسمات التصوف الإسلامي على مستوى المبدأ والتطبيق، ومن ذلك:

- كلمة «صوفي» ذاتها التي طالما نظر إليها على أنها تعكس التأثير المسيحي باعتبارها مشتقة من «الصوف» الذي كان رهبان النصارى يصنعون منه ملابسهم، وقد أخذ منهم أولئك الصوفية المسلمين؛ كما أن الخرقة التي استعملها الصوفية قد كانت معروفة في المسيحية قبل الإسلام.

- الفكر أو التأمل في الله Contemplation of God للحصول على التقدم الروحي للصوفي عبر مراحل منظمة متسلسلة (منازل السائرين).

للحظ أن بعض الصوفية يميل إلى:

.Mortification of the Flesh

- وتفضيل الفقر على الغنى.

- ترديد صلوات ودعوات خاصة أي الأوراد والأذكار والوظائف الصوفية.

- ويقتبس «بلديك» من Arthur Voobus (أكبر مؤرخ للزهد المسيحي في سوريا والعراق وإيران) تأكيده على فكرة (الميثاق بين الله والإنسان Covenenat between God and Men) والتي نجد تأثيرها كبيراً على التصوف الإسلامي الكلاسيكي.

- ثم يحاول تفسير عدم ظهور «القديسة Sainthood» في التصوف الإسلامي بقول Voobus إن كلمة «قديس Saint» في اللغة السريانية مرتبطة باحتقار الجانب الجنسي للإنسان، ومن هنا كان تقدير الروحية

المسيحية للعزوبة Celibacy في الوقت الذي لا يفضل فيه المسلمين مبدأ العزوبة، ولهذا السبب فإنهم لم يتبنوا مبدأ القدسية بمعناه المسيحي.. وتبنوا مبدأ «الولالية» بمعنى الروماني فكرة التابعية Clienthood التي كانت سائدة في بلدان الإمبراطورية الرومانية آنئذ.

- ويرى أن الذكر - بمعنى تذكر الله Remembrance of God - الذي يلعب دوراً عظيماً في التصوف مستمد من المسيحية التي انحدر إليها من الفلسفة الرواقية عبر اللغة اليونانية، ومنها إلى العربية.

- ويرى هذا الباحث أن فكرة (الملامة) لدى الصوفية قد جاءتهم من المسيحية السورية المبكرة، وأن مبدأ الملامة قد تردد في أعمال «إسحاق المنسوب إلى نينوي» أهم كاتب صوفي في العراق في القرن السابع، والذي يمثل الكنيسة النسطورية التي اقتربت بتأكيدها على بشرية عيسى - من رفض الإسلام لألوهية عيسى، وتمتعت بعلاقات جيدة مع المسلمين الأوائل.

- ويرى أن المتصوفة المسلمين قد أخذوا فكرتهم في التوكل على الله والثقة به لكسب القوت من رهابنة المسيحية.

- ويُعوّل على شخص إسحاق هذا في طبع التصوف الإسلامي بطبع مسيحي في نواحٍ مختلفة على رأسها فكرة إسحاق هذا عن المستويات الثلاثة وهي:

- ١- الجسد.

٢- النفس الدنيا Lower Soul

٣- النفس العليا أو الروح Higher Soul

وهذا الثالوث معروف لديه، وقد ذكر ثلات مراحل يقطعها الصوفي للوصول وهي:

١- التوبة. ٢- التطهر. ٣- الكمال والتمام.. ثم يشرح هذه الأعمال، ويعلق قائلاً:

وبنفس الطريقة يميز التصوف الكلاسيكي بين مراحل متعددة لرقي الصوفي من القاع إلى القمة. ويرى «بلديك» أن رفض التيار الصوفي العام لفكرة بعض الصوفية «إسقاط التكاليف» عن الصوفي الكامل أو الواسط، هذه الفكرة شرحها إسحاق من قبل وعارضته الفرقة المسيحية التي نادت بها^(١).

ثم ينتقل «بلديك» إلى بحث تأثير المسيحية اليهودية^(٢) Jewish Christianity على نشأة التصوف الإسلامي، فيذكر أن فرقة مسيحية يهودية اسمها الأبيونية Ebionites أي: «الفقراء»، وأن هؤلاء قد سكنوا شمال العالم العربي في سوريا، وقد مارسوا تأثيراً كبيراً على تطور الإسلام نفسه في مرحلته الأولى... ويبدو أن المسلمين قد تبنوا ممارساتهم وأفكارهم معًا، ويرى «بلديك» أن دراسة «المسيحية اليهودية» يعطي أملاً كبيراً في الوصول إلى جذور التصوف الإسلامي، بل الوصول إلى أصول الإسلام ذاته^(٣).

ويذكر «بلديك» أن المسيحية اليهودية» وليس الفرقة الأبيونية وحدها قد تبنت خلال القرون القليلة الأولى عدداً من المواقف تبناها الإسلام فيما بعد؛ مثل الإقرار بالشريعة اليهودية في الشئون الدينية، ومثل تأكيد فريضة الختان، ورفض دعوى القديس بولس، والاعتقاد بأن عيسى كان المسيح المبشر به على أنه بشر وليس ابنًا لله، والإيمان بأن آدم كاننبياً، والحرض على الوضوء قبل العبادة وبعد الاتصال الزوجي، ومثل تأكيدهم على رفض العزوبة والبحث على الزواج^(٤).

(1) Mystical Islam, pp.15 -18

(2) يقصد بالمسيحية اليهودية: تقديس الشريعة اليهودية مع الاعتراف بعيسى المسيح.

(3) Ibid p.9- 18.

(4) Ibid. p.19.

ثم ينتقل «بلديك» إلى مناقشة أثر المدرسة الأفلاطونية الجديدة الفلسفية على نشأة التصوف الإسلامي بواسطة المسيحية التي تأثرت إلى حد كبير بهذه الفلسفة إلى درجة التماثل أو التطابق، وبواسطة المترجمين من المسيحيين الذين نقلوا الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية وهكذا فقد تأثر الفكر الصوفي الإسلامي بالأفلاطونية الجديدة والمسيحية معاً^(١).

ويلمس «بلديك» أثر المدرسة «الكلبية Cynics» على التصوف الإسلامي، تلك المدرسة التي شربتها الرهبنة المسيحية من قبل، ويرى «بلديك» أن الأفضل أن يسمى خلفاؤهم في العالم الإسلامي «الدراوיש» وليس المتصوفة، وهولاء قد عزلوا أنفسهم عن الصوفية بالتحلل العلني من أحكام الشرع الإسلامي، ويرى أن فكرة الملامة الصوفية قد استمدتها المسيحية من المدرسة الكلبية قبل أن تعبر إلى التصوف الإسلامي^(٢).

ويفترض «جوليان بلديك» أن تكون أصول المدرسة الكلبية في «الشamanية Shamanism»^(٣) أي الموروث الديني القديم لمنطقة وسط وشمال آسيا التي تتميز باعتمادها على السحر وإنزال المطر وطيران «الشaman» الكاهن السحري في السموات، والمشكلة الوحيدة أن كلمة الشamanية اعتاد الباحثون على أنها تعني نمطاً من الديانة وجدت في كل أنحاء العالم. وينتهي «بلديك» إلى القول بأن هناك افتراضاً بأن تكون الشamanية قد أثرت على التصوف في بداية نشأته.. في الوقت الذي هو نفسه يذكر أن الكتاب الغربيين المعاصرین يشكون في تأثير هذه الديانة على نشأة التصوف أو تطوره. ثم يحاول «بلديك»

(1) Ibid p.20.

(2) Ibid p.21.

(3) الشamanية: دين بدائي يستخدم السحر لمعالجة المرضى ولكشف المخاباً وللسبيطه على الأحداث؛ وهي من أديان شمالي آسيا وأوروبا وبعض هنود أمريكا الحمر، وتؤمن هذه الديانة بوجود عالم محظوظ هو عالم الآلهة والأرواح والشياطين وأن هذا العالم لا يستجيب إلا للشaman (الكافن).

ربط «الشامانية» هذه بالغنوصية^(١) ويذكر أنها هي التي عرفت في القرآن باسم الصائبة Sabians، وقد كان هذا النشاط الغنوسي مرتبطاً «بالمسيحية اليهودية» التي كانت منتشرة في شمال العالم العربي قبل الإسلام، ثم يذكر أن «الديانة الغنوصية» الرئيسية هي المانوية Manichaenism التي أثرت على المسيحية قبل الإسلام، وقد كان لها تأثيرها على التصوف الإسلامي بطبيعة الحال^(٢).

واضح من هذا العرض أن آراء «جولييان بلديك» التي يذكرها قرب نهاية القرن العشرين عن مصدر التصوف الإسلامي^(٣) لا تخرج البتة عن الخط العام في القرن التاسع عشر الباحث عن مصادر أجنبية تأثر بها التصوف الإسلامي، ويکاد يكون رأي «بلديك» هذا نشاًزاً بين آراء أكثر المستشرقين اليوم فيما يتعلق بهذه القضية.

التعليق:

يمكننا أن نعلق هنا على أصحاب هذه النظرية بما ذكره «أربري» معلقاً به على «بلاسيوس»؛ حيث قال: «إن أحد الأمور التي تبرهن على التحيز في

(١) الغنوصية: تلك الحركة السرية التي ظهرت في القرن الثاني وتميزت بتأكيدها على العرفان الذي يتمتع به خلاصة الخاصة فحسب، وتتأسس تعاليمها على فكرة أن في الإنسان نفحة من النور الإلهي سجينه هذا الجسد المادي.

(٢) السابق ص ٢١-٢٣.

(٣) نظراً لأن «بلديك» كان حريضاً على جعل مصدر التصوف الإسلامي في (المسيحية الشرقية) فإنه لم يوافق على أن الديانة الفارسية الزرادشتية أو المزدكية Mazdaism قد كان لها تأثير على نشأة التصوف الإسلامي لأنهما كانا في حالة ضعيفة جداً عند ظهور الإسلام، وكانت يعانيان فقرًا مدقعًا في الجانب الروحي، كما أنه لم يوافق على أن التصوف قد نشأ بسبب ردة فعل عنصرية آرية أو هندوأوروبية ضد الفاتحين العرب وديانتهم السامية. ص ٢٣. كما أنه رأى أن نظرية «المصدر الهندي» مثيرة للجدل، وأن تأثير الهند لم يكن في البداية، ولكن جاء عبر القرون وممثل في الأساليب التأملية الصوفية Meditational techniques، وفي طريقة مراقبة الأنفاس Breath Control التي عبرت من المسلمين إلى المسيحية الشرقية، وبعض طرائق العبادة، واستعمال المسيحيية Rosary وعلى كل حال فإن التأثير الهندي في الأفكار والمبادئ الصوفية لم يكن ملحوظاً.

دراسة المستشرقين والذي أخشى أن يكون قد فعله عدد غير قليل منهم، هو أن كل ما يتصورونه أمراً حسناً في الإسلام يرجعونه إلى مصدر أجنبي، ويجب عندهم أن يتلمسوا له أصلاً أو آخر غير إسلامي، وليس توجد صورة غير أمينة للبحث العلمي أكثر سوءاً من هذا التعصب الطائفي الأعمى»^(١).

هذا التعصب والبعد عن الأمانة في بحث مصادر التصوف الإسلامي- كما ذكر الأستاذ أربيري- كان سمة عامة أو قاسماً مشتركاً بين عدد غير قليل منهم.

أما الأستاذ الدكتور مصطفى حلمي فيرى أن «ما يزعمه بعض المستشرقين من أن الفقر والزهد في الدنيا.. والذكر أمر أخذها الصوفية المسلمون عن النصرانية» فذلك ما لا سبيل إلى موافقتهم عليه، لا سيما أن من آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ ما يدل دلالة واضحة قوية على أن لهذه الأمور مصدرًا إسلامياً صريحاً^(٢).

لا ريب أن الروح العامة في القرآن والسنة تحث على التقلل من متاع الدنيا والتزهيد في التنافس عليها والتهاك على ملذاتها، يقول الله- عز من قائل سبحانه:

﴿أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَزِينَةٌ وَتَفَخُّرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَاماً وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾^(٣).

(١) يقول Arberry :

«This is one thing to argue tendentiously, as I fear not a few nonmuslim have done that all that in their view is good in Islam is of foreign origin and must be traced to one or another non - Islamic sourcis. It's not so much honest scholarship. As the worst form of the sectarian bigotry. «An Introduction.. p.33»

(٢) الحياة الروحية في الإسلام ص ٦٠-٦١.

(٣) سورة الحديد. ٢٠.

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغْرِبُنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يُغَرِّنَّكُم بِاللَّهِ الْغَرُورُ ﴾^(١) .. إلى آيات كثيرة جدًا. أما الأحاديث الشريفة فمنها قوله ﷺ: «لو كان لي مثل أحد ذهبًا لسرني ألا تمر علي ثلات ليال ما عندي منه شيء إلا شيء أرصله لدين»^(٢).

«الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»^(٣).

«إن مما أخاف عليكم من بعدي ما يفتح عليكم من زهرة الدنيا وزينتها»^(٤).

هذا عن الزهد، أما ما يتعلق بالفقير؛ فإن حياة الرسول الأمين مثال للتعفف عن الغنى وإيثار الفقر الاختياري عليه، لقد انصرف- ﷺ- عن المال والمتاع والحياة.. وكان في ذلك قدوة وأسوة لأصحابه وأتباعه «ومن هنا لم يكن صحيحاً قول جولدزبier إن مدح الفقر وإيثاره على الغنى، كان من العناصر النصرانية التي تسربت إلى الحديث»^(٥).

وب شأن الذكر فإن هناك فيضاً من الآيات والأحاديث تحت المؤمنين وتسجيشه هممهم و تستنهض عزائمهم ليذكروا الله ذكرًا كثيرًا، وتعظم من شأن الذكر والذاكرين، ومن هذه الآيات قول الحق تبارك وتعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾^(٦).

(١) سورة فاطر. ٥.

(٢) رواه الشیخان.

(٣) رواه مسلم.

(٤) رواه الشیخان.

(٥) الحياة الروحية ص ٦٢.

(٦) سورة البقرة . ١٥٢ .

﴿فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاسْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾

ويقول الرسول ﷺ: «يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ، ذكرته في ملأ خير منه»^(١). «وإن الله ملائكة سيارة فضلاء، يتبعون مجالس الذكر فإذا وجدوا مجلساً فيه ذكر قعدوا معهم، وحف بعضهم بعضاً بأجنبتهم حتى يملأوا ما بينهم وبين السماء الدنيا»^(٢).

أما مسألة الحب الإلهي والقول بإ أنها من التأثر المسيحي في التصوف وتوظيف بعض النصوص أو الإشارات التي وردت في بعض الكتب الصوفية مثل «قوت القلوب لأبي طالب المكي»^(٣) في خدمة هذا الغرض، فذلك أمر دونه خرط القتاد كما يقال؛ لأن القرآن الكريم والسنة المطهرة حافلان بالنصوص الصريرة التي تدل دالة بينة على أن هذه النظرية الصوفية الكبرى مأخوذة من الإسلام نفسه، بحيث يكون التماسها في المسيحية تكلفاً لا معنى له^(٤).

ولقد تحدث كل من ديلاسي أوليري ونيكلسون عن بعض الصلات التي نشأت بين زهاد مسلمين ومسيحيين، وقد وقع هذا بالفعل، لكن هذه الصلات نفسها يمكن أن ترد إلى مصدر قرآني^(٥)، حيث امتدح الله تعالى أحوال بعض الرهبان مثل مودتهم للمؤمنين، وتواضعهم، وإذعانهم للحق،

(١) رواه الشیخان البخاري ومسلم.

(٢) رواه مسلم.

(٣) قوت القلوب، للمكي، جـ ٣، ص ٨٢ طبعة مصر سنة ١٣٣٢ هـ.

(٤) قارن: الحياة الروحية في الإسلام ص ٦٤، ٢٧، ٣٠ - ٢٩، و«مدخل إلى التصوف الإسلامي» ص ٢٩، ص ٥٩ - ٩١.

(٥) د. التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٩، وقارن: الحياة الروحية ص ٦٠.

قال تعالى: ﴿لَتَجَدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجَدَنَّ أَقْبَهُمْ مَوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ {٨٢} وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزَلَ إِلَي الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿١﴾.

ومع ذلك فنحن لا ننكر تأثر بعض الصوفية المتألفسين بال المسيحية، على نحو ما نجد عند الحاج^(٢) الذي استخدم في تصوفه اصطلاحات مسيحية كالكلمة واللاهوت والناسوت وما إليها، ولكن هذا لم يظهر إلا في وقت متاخر (أواخر القرن الثالث الهجري) بعد أن كان زهد الزهاد قد استقر في القرنين الأول والثاني الهجريين وأصبح داعمة لكل تصوف لاحق. أي أن مذاهب الصوفية ترجع في أصلها إلى مصدر إسلامي؛ غير أنها بمرور الزمن، وبحكم اتصال الأمم، واحتکاك العقائد، داخلها شيء من التأثير المسيحي أو غير المسيحي، فظن بعض المستشرقين خطأ أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن المسيحية^(٣).

والرأي عند «العلامة محمد إقبال» أنه لا يمكن لفكرة ما أن تستحوذ على روح شعب من الشعوب ما لم تكن- على نحو ما- ملكا خاصا لهذا الشعب، وربما استطاعت المؤثرات الخارجية أن توظف روح شعب من سباتها العميق، لكن تلك المؤثرات لا تستطيع أبداً أن تخلق تلك الروح من العدم^(٤)،

(١) سورة المائدة / ٨٢ - ٨٣.

(٢) رأي نيكلسون أن الحاج قد وجد في عيسى وليس في محمد المثال الكامل للرجل الذي وصل إلى مقام القرب (فكرة الشخصية ص ١٣٤).

(٣) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٣٠-٢٩، وقارن: الحياة الروحية في الإسلام ص ٦٤ - ٦٥.

(٤) العلامة محمد إقبال: تطور الفكر الفلسفـي في إيران، ترجمـة، د. حسن الشافـعي ود. السعيد جمال الدين، ص طبعة ١٩٨٩م، الدار الفنية للنشر والتوزيع بمصر..

وهذا ما يمكن أن يقال بشأن دعوى نشأة التصوف الإسلامي معتمدًا أساساً على مصادر أجنبية كما ذكرنا في الصحف السالفة. وقد لخص الدكتور قاسم غني مجمل هذه الآراء المطروحة ثم علق عليها قائلاً: إن الصوفية يرون أن من الإهانة والاحتقار لأنفسهم أن تكون أقوالهم ومعتقداتهم وأفعالهم مقتبسة من الوثنيات اليونانية أو الهندوسية، أو البوذية أو أن تكون تقليداً للمسيحية^(١).

(١) د. قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت، ج ١ ص ١٤-١٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة .م ١٩٧٠

ثالثاً: تأثير الفكر الهندي على الفكر اليوناني وعلى المسيحية

وجد كثير من المستشرقين في المسيحية مصدراً لنشأة التصوف الإسلامي على النحو الذي ناقشناه من قبل؛ ويجدر بنا أن نقف هنا عند بعض النظريات الغربية والشرقية التي يرى أصحابها أن الفكر الهندي قد عبر إلى المسيحية ورهبانيتها وتصوفها بواسطة الفلسفة اليونانية والمذاهب الغنوصية.

يقر العلماء مثل Rufus Jones في كتابه «الأبوة الحقيقة Flowering of Mysticism» بأن «الأبوة الحقيقة للتصوف الغربي تكمن - وبكل ما في الكلمة من معنى - في الأفلاطونية الجديدة». ويؤكد الباحث Walter Stace ذلك المعنى بقوله: إن أفلوطين الذي تنتهي إليه أبوة التصوف المسيحي - رغب في أن يشرب من المنبع (أي من منبع الفكر وهو الفكر الهندي في رأيه) ومن ثم اصطبغ تصوفه بالصبغة الهندية^(١).

والواقع أن الفكر الفلسفـي الديني الهنـدي قد أثر في الفكر اليونـاني ممثـلاً في الفلـسفة الروـاقـية والأفـلاـطـونـية الجـديـدة عـلـى التـحـديـد. ولـكـي نـسـتـيـنـ مـسـالـكـ الأـفـكـارـ أو مـسـارـبـهاـ فإنـ الـأـمـرـ يـقـتـضـيـ الوقـوفـ عـنـ بـعـضـ النـظـريـاتـ الـعـلـمـيـةـ فـقـدـ سـئـلـ سـوـامـيـ القـدـيسـ الـهـنـديـ Swami vivek ananda عنـ تـأـيـرـ الفـلـسـفـةـ الـهـنـدـيـةـ عـلـىـ الـيـونـانـيـنـ فـأـجـابـ بأنـهاـ أـثـرـتـ عـلـىـ فـيـثـاغـورـثـ وـالـإـسـكـنـدـرـانـيـنـ، وـذـكـرـ سـوـامـيـ أنـ فـيـثـاغـورـثـ قدـ تـأـثـرـ بـفـكـرـ مـدـرـسـةـ Sankhya الـهـنـدـيـةـ خـصـوصـاـ^(٢).

(1) «Plotinus is in the fullest sense the father of the western Mysticism», See: IslamicSufism p.118.

«Plotinus wished to drink at the source. His mysticism has a marked Indinan tinge». W.Stace the Teachings of the Mystics. Pub. By the new American Lib.

(2) Selections from Swami Vivekananda, Calcutta 1981, pp.90 -91.

ومن أفكار الفلسفة الرواقية^(١) أنها ترى:

- ١- أن الله هو القوة التي تخلق وتحفظ وتنسق بين الأشياء.
- ٢- أن «Logos» أو العقل الإلهي حل في العالم بأمر منه.
- ٣- في كل إنسان شرارة من هذا الـ «Logos».
- ٤- أنها تدعو إلى الزهد والتقطش، وتدعوا إلى السعادة في عالم طغى فيه الشر والبلاء.
- ٥- على الإنسان - حتى يسعد - أن يعيش حسب قوانين الطبيعة ولا يخالفها.
- ٦- يؤمنون بوحدة الوجود، فهم Monists، ولا يوجد لديهم فرق من حيث الصفة بين الله والعالم؛ إلا من حيث إنه فقط قوة الخلق في الكون.
- ٧- أن الله روح عاقلة بدون شكل محدد؛ لذا فهو يتشكل كما يشاء.
- ٨- أن المسير الأبدي للكون دوراني: يبدأ بلوجوس أو النار الخالقة، ثم خلق وتنظيم العناصر الأربع (الماء والنار والهواء والتراب) ومنها يأتي الخلق وينتهي المسير بحريق هائل في كل دورة، وهكذا يتجدد اللوجوس والخلق إلى الأبد.
- ٩- يؤمنون بالتسامي الروحي: من النبات - إلى الحيوان - إلى الكائنات العاقلة في الأرض - إلى الآلهة في السماء^(٢).

وما يهمنا هنا هو أن نلحظ التشابه الكبير بين هذه الأفكار الرواقية وبين الفكر الهندي، ألم يقل الهندوس: إن أصل كل الأشياء هو Brahman وهو نفسه الذي يحفظها وهي تنتهي إليه في النهاية. وأن «Hiranya gabha» هو الروح

(١) مؤسسها Zeno (الذي كان يدرس في أثينا ٣٣٦ - ٢٦٣ ق.م.).

(2) See: «The Encyclopedia of Philosophy ed. Paul Edwards Macmillan New York vol. 7, pp.22, and also: N.Perrim and D.C.duling: «The New Testemen An Introduction», New York, 1982, pp 1- 15.

Also see Long A.A. «Hellenistic philosophy: Stoics Epicureans Sceptics» New York, 1974.

Also see. Nock Essays on Religions and the Ancient World Harvardm, 1972.

العالمية أو «Logos» الذي جاءت كل الأشياء بواسطته، وأنه راهما هو أيضًا Atman أي النفس التي في داخل كل حي وإذا عرف الإنسان حقيقتها يجد السعادة، ويتوحد مع المطلق، وإنهم يعيشون حياة التقشف والزهداده لتخليص نفوسهم من الأجساد.

وهم يؤمنون كذلك بمفهوم «Rta» أو النظام في الكون، وأن على الإنسان أن يعيش حسب هذا الناموس. ومعروف أنهم يؤمنون بوحدة الوجود، وأن كل الأشياء مظاهر للمطلق الواحد، كما أنهم يؤمنون بالمسير الدوراني للكون؛ حيث يدمر في النهاية كل دورة ويخلق من جديد^(١).

أما فيما يتعلق بالأفلاطونية الحديثة، فقد كان مؤسسها أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ م) قد ألم بفلسفة الهند وفارس وأفلاطون، وأنه جمع في فلسفته عناصر من كل المذاهب الفلسفية والدينية اليونانية، والشرقية إلى السحر والتنجيم والعرفة، وأنه قصد إلى إشاع تطلعات الإنسان الروحية والعقلية معاً^(٢)، ومن أفكار الفلسفة الأفلاطونية الحديثة التي تهمنا هنا:

١- أن وجود العالم قائم على الواحد وهو علة العلل، والمبدأ الأول فوق كل تفكير وكل وجود، وهو بلا شريك على الإطلاق، ولا يمكن إدراكه أو وصفه إلا بالخير المطلق.

٢- صدور الأشياء عن الله بطريق الفيض Emanuation.

٣- يتحقق كمال الإنسان بتجرده عن الجسد واندماجه بالواحد.

٤- فاض «Nous» العقل الإلهي من الواحد، وفاضت منه النفس الكلية.

(١) ومقدمة ترجمة راداكرشنا للأوبانيشاد «Radha Krishna, «Eastern Religion and Western Thought

(2) See: A History of Philosophy, by Frederick Copleston, London, 1946, vol.1 p.463.

Also The Encyclopedia of philosophy, vol. 5. pp.473- 475.

٥- آمن أفلوطين بتناسخ الأرواح، وقال: إن لم نحصل على الطهر فلابد من الحياة كرهاً أخرى^(١). ويقول أفلوطين في الكتاب الذي نسبه المترجمون خطأً لأرسطو، وأعني به كتاب «أتولوجيا» أو كتاب «الربوبية»: إني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني جانباً، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي: راجعاً إليها، خارجاً من سائر الأشياء، فأكون العلم والعلم والمعلوم جميعاً، فأرى في ذاتي من الحسن، والبهاء والضياء ما أبقي له متعجباً بهتاً، فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي، ذو حياة فعالة؛ فلما أيقنت بذلك ترقّيت بذلك العالم إلى ذلك العالم الإلهي، فصرت كأني موضوع فيه متعلق به، فأكون فوق العالم العقلي كلّه، فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفتة ولا تعيه الأسماء^(٢).

والنفس هي محور البحث في كتاب الربوبية.. والنفس تقع عنده في وسط مراتب الوجود؛ من فوقها الله والعقل، ومن تحتها الطبيعة والمادة؛ وهي تفيض من الله على العقل، وبتوسط العقل تفيض على المادة، فتحل في الجسم، ثم تعرج إلى مكانتها؛ وهذه هي الأطوار الثلاثة التي تنقلب فيها حياة النفس، وتُنْقلَب فيها حياة العالم.

والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كلّ ما لها من شأن؛ فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل Nous والعقل ملاك كل شيء، وكل الأشياء فيه معاً، أما النفس فهي عقل أيضاً؛ ولكن ما دامت في الجسم فهي عقل بالقوة، هي عقل تصوّر بصورة الشوق إلى العالم الأعلى، إلى عالم

(١) انظر المرجعين السابقين.

(٢) كتاب الربوبية، ص ٨ نشرة ديتريichi، برلين ١٨٨٢ عن (دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة المغفور له الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ٦٤، نشر مكتبة النهضة المصرية، ط الثالثة).

الكواكب، عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية، متسامياً عن كل التخيلات والشهوات^(١).

ويلخص المفكر الهندي المعروف Radhakrishna معالم التشابه بين هذه الفلسفة وبين الفكر الهندي قائلاً: إن نظرية أفلوطين عن الإله تحظر إدراك أو معرفة هذا الإله، الأمر الذي يجعلها مثل عقيدة يراهما Brahman اللاذاتي أو غير المشخص التي ذكرت في Upanishad^(٢) وإن مبدأ «العقل الإلهي تشبه Ishvara الذاتي، ومفهوم نفس العالم تشبه فرضية Hiranyagarbha وهو الكائنان اللذان يقومان بدور الواسطة التي بها يؤثر الله في عالم الظواهر^(٣). ثم ينقل عن Stutfield^(٤) قوله: إن الفكر الصوفي الهندي قد عبر إلى أفريقيا وأوروبا الغربية، وازدهر في الأفلوطينية، ثم انتقل إلى الفكر المسيحي عبر الراهب المتنسك والعرفاني المتمسك بوحدة الوجود المدعى: ديونيسيوس الأريوباغي

.Dionysus the Areopagite

لا أحب أن أطيل في هذه النقطة لأنني سأدرس أثر الفكر الهندي على الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، ثم أثر تلك الأخيرة على المسيحية منذ أن تكشلت على يد بولس الطرسوسي، ثم على يد آباء الكنيسة من بعد.. وقد فصل مؤرخو المسيحية ذلك الأمر أحسن تفصيل في عشرات بل مئات

(١) أفلوطين: كتاب الربوبية، أو تولوجيا (Toloejya) ص ٩٣، ١٦ عن (دي بور) ص ٤٧ من المرجع السابق، الترجمة العربية.

(2) See: the principal Upanishads Edited with introduction, Text and Notes by S.Radhakrishnan, Oxford Univ. Pers. 1991.

(3) Eastern Religions and Western Thought, p.215, (Oxford 1940).

(4) Mysticism and Catholicism (1925) p.54.

يعالج «راد اكر شنان» في الفصل الخامس والسادس والسابع بين الفكر الهندي والأفلاطونية المحدثة، ثم يدرس العلاقة بين الفكر الهندي والمسيحية وهو يعتمد في بحثه على الدراسات الأكاديمية الغربية.

من البحوث والدراسات؛ وأقتبس هنا عبارة Loisy التي يبين فيها تصور القديس بولس
الطرسوسي للمسيح عليه السلام قائلاً^(١):

«قد كان عيسى- في نظر بولس- الإله المخلص، مثله مثل أوزوريس Osiris، وأتيس Mithra ومترا Attis وأوزوريس، وأتيس في موته المأساوي، وعودته إلى الحياة وبعثه مرة أخرى بعد الموت.. إنها تصورات منبثقـة من مصدر واحد، أو أحـلام تنتـمي إلى عائلـة واحدة أـسـتـ على ذات النـظـرية بـتصـور مشـابـه^(٢).

ثم يعقد العلماء مقارنة مفصلة بين نظرية Logos الهلينية وفكرة «الكلمة» المسيحية ويكشفون عن التطابق بينهما، ثم يدرسون أفكار بولس الطرسوسي اللاهوتية دراسة مقارنة مع الفكر الفلسفي الهليني والغنوسي، ويخلصون إلى أن هذا الأخير كان مصدرًا أساسياً اغترف منه بولس أصول لاهوته^(٣): ثم جاء القديس يوحنا والقديس جيمس ومن بعدهم كل من بسيلides وكميلنت Clement وأوريجن Origen وهؤلاء كانوا تلاميذ

(1) Loisy, Hebbert Journal, 1917, pp.51 -52

(٢) يلخص «لوينزي» المسألة قائلاً:

«These are analogous Conceptions dreams of one family built on the same theme with similar imagery».p.52

(٣) للتوسيع انظر المراجع التالية:

- Edwyn Bevan Hellenism and Christianity.

- «The Myth of god Incarnate», Edited by John Hick.

G.A.Wells, The Influence of Greek Ideas on Christianity Horper and Row, New York.

- «Western Criticism on Christianity in Twentieth Century».

رسالة ماجستير أعدتها درخسان أعظم باشراف كاتب هذه السطور.

«Harnack History of Dogma»

- «Pfleiderer «The Early Christian Conception of Christ»

«عقيدة الألوهية بين الهندوسية والملسيحية» رسالة ماجستير أعدها - عيسى ميشانو ياشراف كاتب هذه السطور
- وانظر مقدمة كتاب

مخلصين للفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وقد صاغوا نظرياتهم اللاهوتية ومبادئهم العقدية على أصول أفلاطونية محدثة.

ونشير في هذا المقام إلى أن مؤرخي المسيحية يرون أنه كان هنالك منذ البداية أنواع متعددة من المسيحية؛ النوع الأول: «المسيحية اليهودية» وهي ديانة عيسى وحواريه من بعده، ثم هنالك «المسيحية» وهي الديانة التي أرسى قواعدها بولس الطرساوي وتلاميذه وتبناها أباطرة الرومان فيما بعد وهي التي غلت وسيطرت وسادت قبلتها أوروبا؛ لأنها استمدت عناصر مهمة من الفلسفات الهندية والفارسية والغنوصية والهلينية.

«From the start then there were numerous varieties of Christianity»^(١).

يقول المستشرق الإنجليزي المعاصر M.watt: «حقاً لقد كانت المسيحية ديانة شرقية غزت أوروبا، لكنها هنالك ضُمِّنت amalgamated خلفيّة إغريقية»^(٢) ويجد أن نشير هنا إلى أن الغنوصية هي جماعات «دينية فلسفية» ظهرت في القرنين الأول والثاني الميلاديين، لها نزعة صوفية باطنية تجمع أو تلقق بين مختلف المذاهب، وتحاول التوفيق بين جميع الأديان، وتمزج الفلسفة بالدين.

ويذكر الأستاذ Paul Johnson في كتابه: A History of Christianity أن المسيحية قد تحولت إلى التصور الإغريقي عوضاً عن التصور اليهودي، ولقد كانت في الواقع فكرة غنوصية، ويضيف إن أحداً لم ينجح بعد في وضع تعريف محدد للغنوصية أو معرفة ما إذا كانت هذه الغنوصية قد وجدت قبل المسيحية أو نمت من داخلها.. وإن كان يذكر بعد ذلك أنها الدين العرفاني

(1) Paul Johnson, A History of Christianity, Penguin Books, 1984, p44.

(2) M.Watt, Islam and the Integration of Society, London, 1961.

«Christianity an oriental religion had invaded Europe but there it had become amalgamated with Greek outlook.

الذي استخدم الأديان الأخرى كحامل لأفكاره ولقد كانت المسيحية مناسبة جدًا لهذا الدور.. ويضيف: وهكذا فقد اطبقت الجماعات الغنوصية على المسيحية، وعزّمت على قطع صلتها بأصولها التاريخية (اليهودية). وقد قاموا بجعلها هلينية كما هلننا نحلاً شرقية أخرى^(١).

وكما ذكرت من قبل، فقد درس العلماء الغربيون المعاصرون أثر الهلينية والغنوصية على تكوين المسيحية المبكرة وتمكنها من فصلها عن جذورها اليهودية الفلسطينية^(٢)، وظهور نوع من المسيحية أصبح مقبولاً أو مفروضاً، ومن ثم أمكن إطلاق وصف الهرطقات Heresies والهرطقة Heresy على تلك المسيحيات الأخرى بما فيها (المسيحية اليهودية) ذاتها وهي التي كان يتمسك بها تلاميذ المسيح في القدس.

والنقطة الجديرة بالإعجاب هي تلك المحاولة العلمية الجسورة التي حاول فيها بعض العلماء تتبع التأثير الهندي على كل من الهلينية والغنوصية

(1) Paul Johnson, Ibid pp.4 -5

(2) للتوسيع في دراسة هذه النقطة؛ نسوق المراجع الآتية:

- E.pagels The Gnostic Paul Gnostic Exegesis of the Pauline Letters Philadelphia, 1975.
- W.Baur Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity, Philadelphia 1971.
- R.M.Grant Gnosticism and Early Christianity, New York, 1966.
- H.Jonas, The Gnostic Religion, Boston, 1963.
- A.D.Nock, Early Gentiles Christianity and its Hellenistic Background, New York, 1964.
- Essays on Religion and the Ancient worldm, Cambridge, 1972.
- A.H. Armstrong, Gnosis and Greek Philosophy Gotteyongen, 1978.
- p.perkins, The Gnostic Dialouge, New York, 1979.
- M.smigh, Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark, Cambridge, 1973.
- H.Turner, The Pattern of Christian truth A study in the Relations Between Orthdoxx and Heresy in the Early Church, London, 1954.

معاً^(١)، ومحاولة الوقوف على مسالكه ومساربه للتعرف على أثر هذا الفكر الديني الهندي في المسيحية التي تسبعت بالخلفية الغنوصية الهلينية معًا.

ولقد لخص المفكر المعتزلي الكبير القاضي عبد الجبار (المتوفى سنة ٤١٥هـ) من قبل موقف المسيحية من حيث تشكلها على ضوء الفكر الهليني والغنوسي قائلاً:

«إذا تَبَيَّنَتِ الأُمْرُ وَجَدَ النَّصَارَى تَرْوِمُوا وَرَجَعُوا إِلَى دِيَانَاتِ الرُّومِ وَمَمْ تَجَدُ الرُّومُ تَنَصَّرُوا»^(٢).

وأرى- من جانبي- أنه ينبغي في ضوء هذه الحقائق المقررة^(٣) أن يعاد النظر في فرضية المصدر المسيحي لنشأة التصوف الإسلامي آخذين في الاعتبار كل ما ذكر آنفًا.

(١) See: E. Conzem, Budhism and Gnosis, Leidenm, 1967.

See also: Radha Krishnan, Eastern Religions and Western Thought, Oxford, 1940.

(٢) القاضي عبد الجبار الأسد آبادى: تثبيت دلائل النبوة، ج ١ ص١٥٨، بتحقيق د. عبد الكريم عثمان، نشر دار العروبة، بيروت ١٩٦٦ م.

(٣) ولقد ذكرت الأستاذة Elaine Pagels كثيرًا من الحقائق المؤثقة في كتابها المفيد: عن الأنجليل المسيحية الغنوصية «The Gnostic Gospels» (Vintage Books 1981) فهو بحث يجلي الصلة بين: المسيحية والغنوصية والهلينية والفكر الهندي القديم، كما يبين الصراع بين المسيحيات المبكرة إلى أن سيطرت مسيحية بولس (الملغمة بالهلينية والفكر الهندي القديم، والغنوصية على حد تعبير منتجمرى واط).

رابعاً: الأثر الإسلامي على التصوف الهندي

لئن كان «ماكس هورتن Max Horten» وقبيله قد رأوا في الفكر الهندي مصدراً لنشأة التصوف الإسلامي، فإن الأستاذ «أربيري» والمستشرقة الأمريكية «أنيماري شميل» قد ردا عليه بقوة وذكرا أن الاتصال المؤثر للهنود بالمسلمين لم ينشأ إلا في وقت متاخر جدًا بعد أن كان التصوف الإسلامي قد نشأ فعلاً واستقام عوده.

ولئن كان الأمر كذلك، فإن بعض كبار الأستاذة الهندوس يرون أن الإسلام نفسه هو الذي مارس تأثيراً نافذاً على ديانة الهند الكبرى الهندوسية وعلى التصوف الهندي. وقد بدأ هذا التأثير الإسلامي يأخذ مكانه ومكانته منذ القرن الثامن الميلادي - القرن الهجري الأول.

ولقد تبع المؤرخ الهندي المعروف Tara Chand في كتابه المعنون^(١) «Islam on Indian Culture» دقائق هذه المسألة وانتهى إلى نتائج بالغة الأهمية؛ حيث يؤكد، وهو الباحث الهندي الخبرير بتاريخ الهند الثقافي، على العكس مما انقدح في أذهان بعض المستشرقين - أن التصوف الإسلامي هو الذي أثر على تصوف الهند من ذكرى القرن الهجري الأول، وهو القرن الذي وصل فيه المسلمين العرب إلى شواطئ الهند الجنوبية كتجار ودعابة، وسكنوا في المدن الساحلية الجنوبية في جماعات كبيرة، وقد رحب بهم مواطنوا تلك الموانئ؛ حيث كانت سمعتهم في الفتح والمجد قد سبقتهم وهيأت لهم مكاناً لائقاً في نفوسهم، ثم فتح المسلمون إقليم السند بعد ذلك، ويذكر الأستاذ Tara Chand أنه بما أن الإسلام دين دعوة، وكل مسلم داعية، فقد بدأ المسلمين يدعون منذ ذلك الوقت إلى دينهم، ولقد حظي

(١) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة ١٩٢٢ م والطبعة التي رجعنا إليها صادرة في ١٩٧٩، عن Book Traders Lahore والمؤلف مؤرخ وأستاذ مشهور له في حقل التاريخ لحضارة شبه القارة الهندية.

ال المسلمين - الذين انتشروا بسرعة على طول الشواطئ الغربية للهند وشكلوا جاليات كبيرة متميزة في كل شيء يتعلق بعقائدها وعبادتها وسلوكها - بالاحترام والتقدير، ومنذ ذلك الحين نما التأثير الإسلامي بسرعة متزايدة^(١)، ويرى الأستاذ «تارا» أن تطوراً كبيراً قد حدث لديانات الهند في جنوب شبه القارة، ولم يكن تطوراً ذاتياً، كما لم يكن لأي عامل أجنبي أي علاقة بذلك اللهم إلا للتأثير الإسلامي، أما مسألة التأثير المسيحي على تطور الهندوسية فلم يكن له إلا أثر محدود للغاية، أو لم يكن للمسيحية أثر البتة^(٢).

ويلاحظ مؤرخو الهند أن شمال الهند كان هو المنطقة المتطورة المتقدمة المؤثرة التي أنتجت الحركات الدينية الهندية الكبرى مثل البوذية Budhism والجينية Jainism والمدارس الفلسفية والنحل والمذاهب المختلفة. ومنذ القرن الثامن الميلادي وحتى الخامس عشر حدث تغير كبير إذ فقد الشمال قيادته وانتقلت المبادرة الفاعلية إلى الجنوب الذي أصبح منذ ذلك التاريخ موطن الإصلاح الديني؛ حيث شرع أتباع فشنو Visnu وشيفا Siva ينشئون مدارس Basava، وأقام كل من شانكارا Sankara ورامنوجا Ramanuja وباسوا Basava وغيرهم أنساقهم الفلسفية الصوفية، وقد انتقل تأثير هذه الحركات الإصلاحية من الجنوب إلى الشمال بواسطة رامنندا Ramananda تلميذ رامنوجا . Ramanuja

ونذكر باختصار أن مدارس البكتي Bhakti الصوفية الهندية تركز على أن العلاقة بين الله والعبد يجب أن تكتشف في الحب المتبادل، وأنه بالحب وحده يصل الإنسان إلى الله ويشهد جمال ذاته، وأن الزهد والعبادة والصوم دون محبة غير مثمرة أو مصلحة إلى شيء؛ لذلك تعرف هذه المدارس الصوفية بديانة

(١) ص ٣٣-٣٢ .٣٧

(٢) ص ٤٣

الحب أو المحبة، ويرجع «تارا تشند» هذا إلى التأثير الإسلامي غير المباشر على مصلحي الهندaka. .

أما المصلح الديني والصوفي المتفلسف «شنكارا» فقد ولد في الوقت الذي كان المسلمين قد حرقوا فيه نجاحاً ملماً بإيقاعهم ملك الإقليم بالدخول في الإسلام، كما أنه قد نشأ على مقربة من الميناء؛ حيث ترسو السفن القادة من المنطقة الإسلامية ويذكر الأستاذ «تارا تشند» أن تأسيس هذا الاتجاه التوحيدى الذي نادى به «شنكارا» قد تلقى دفعه قوية من ظهور الدين الإسلامي الذي يلتزم التوحيد التزاماً لا مساومة عليه، كما أن الحقيقة القائلة بأن الهندوسية قد تشربت عدداً من العناصر الإسلامية خلال اتصالها المباشر بالإسلام تبقي فوق الشك فيها.

وكذلك فإن المصلح «رامنوجا Ramanuja» قد جاء في الوقت الذي كانت الجماعات الإسلامية قد استقرت بالفعل على شاطئ كورومندال في جنوب الهند، وكان صوفيتهم وأولياؤهم مثل Nisar Wali يبشرون بالإسلاميين الهندوس، وقد دخل عدد كبير منهم في الإسلام، كما أن ملوك الهندوس قد منحوا أهل المسلمين أراضي لإقامة مساجد عليها^(١). لقد عرف «رامنوجا» الله بصفاته الحسنة، واصطبغت عبادته بالإيمان والحب، وقد أظهر رغبة في فتح أبواب الديانة للطبقات التي كانت محرومة منها من قبل في الشريعة الهندوسية.

ولقد أخذ الحب مكانه - لديه - ليس فقط بين الله والإنسان، ولكن بين الإنسان وأخيه الإنسان، كما أن المناقشات الميتافيزيقية لجماعة - «رامنوجا» حول طبيعة الله والإنسان قد استلهمت في معظم الحالات مناظرات ومناقشات علماء المسلمين.

(١) انظر كتاب

وذكر الأستاذ T.Chand أن خصائص أخرى مؤكدة في الفكر الهندي منذ القرن التاسع فضاعداً تشير بقوة إلى التأثير الإسلامي. كما أن هذه التأكيدات المتزايدة على التوحيد، والعبادات المشبوهة بالعاطفة، والتسليم الذاتي لله (Prapatti)، وتوقير الشيخ المريي Guru bhakti، علاوة على انحلال نظام الطبقات الصارم، وعدم التمييز في العبادة، بين الناس، كل هذه آيات على مدى التأثير الإسلامي المبكر والعميق على التدين والتصوف الهندي^(١).

«لقد أصبح التوحيد Monotheism في القرون الوسطى الديانة السائدة في عموم الهند، ولربما دعي الله بأسماء مختلفة مثل Siva أو Visnu أو غير ذلك، ولربما وجدت نظريات مختلفة عن وجود الله، وعن الخلق، وعن العلاقة بين الله والعالم، لكنه فوق كل ذلك إله واحد» وكما ذكر من قبل فإن مدرسة «رامنوجا قد أكدت على فكرة التسليم المطلق لإرادة الله وعلى طاعة المربي وتقديره لشيخه الذي يرشده في كل شأن من شؤونه، كل ذلك قد أخذه «رامنوجا» من الإسلام الذي معناه التسليم The word Islam means Surrender

لقد وضع «رامنوجا» قواعد تحكم العلاقة بين المعلم المرشد Guru والتلميذ Brahmachari، على التلميذ أن يعتبر الأستاذ أكثر من والد له، وأن يمنحه الطاعة التامة أثناء فترة التربية، وأن يحرض على توقيره طوال حياته؛ حتى إن المعلم قد يقارن بالله تعالى، وهذا مستعار من التصوف الإسلامي في نظرية المربي إلى «بِر أو الشیخ أو المرشد أو القطب»^(٢) وهكذا فقد نفذ المفهوم الصوفي عند المرشد الرباني Deified Teacher إلى هندوسية العصر الوسيط واندمج بها، وقد انتشرت هذه الفكرة وعمت جميع أنحاء الهند، وقد استعارتها «مدرسة رامنوجا» من الإسلام دونها ريب^(٣).

(1) Ibid. p.112.

(2) Ibid. pp.114- 115.

(3) Rajagopalachariyar The Vaisnava Reformers of India, p.12 (N.D).

وينتقل الأستاذ Tara Chand بنا إلى الحديث عن جماعة Lingayat الصوفية الهندوسية وتعاليمها مؤسسها Basava، لقد كانت هذه حركة ثورية ضد الفكر الديني السائد آنذاك، كانت ثورية في تغيير العقائد والعبادات والسلوك والعادات الاجتماعية... لقد عبد أتباع Libgayat إلَّا واحدًا لا شريك له، ولا نهاية له، ولا حد له، مستقلًا، لا يُرى، غالية في البهاء منبِّعاً للسعادة والابتهاج المطلق، إلَّا ذاته أسمى ذات على الإطلاق لا يتغير، ولا تلحقه امدادية بحال، خالق الأنفس والطبيعة، وقد أظهر نفسه على أنه معلم ..Allama Praphu العالم

وكان Basava يرى أن أول ما خلق الله هو الحب، وكان يرى أن pakti الحب اليقيني هو وسيلة الناس لتحقيق غاياتهم، وأن النفس في انجذابها نحو الله تعالى تمر بمراحل ثلاثة للعروج إليه. ثم يشرح مؤسس هذه الطريقة شعائره العبادية واحد تلو الأخرى ولا توجد فيها قرابين وأضحيات ولا أعياد ولا حج، ولا نهر مقدس لهذه الفرقة، ولا طبقات ولا تمييز يقوم على فروق المولد والجنس والزواج فيها اختياري. وزواج الأطفال يعد خطيئة والطلاق مباح وتعامل الأرامل باحترام ويسمح لهن بالزواج مرة أخرى، ولا تحرق أجساد الموق بل تدفن بعد غسلها بماء، ولا يؤمنون بمبأة تناصح الأرواح. ويحمل أبناء الطائفة رمزاً مقدساً، ويأكلون معًا، ويتزوجون من أعضاء الجماعة فحسب ويعيشون في وحدة واحدة وهم متبعدون متظاهرون، محاربون، شجعان^(١).

ثم يعلق الأستاذ Tara Chand قائلاً: من الصعب مقاومة البرهان الrami إلى أن تلك الفرقة Lingaytism كانت نتيجة التأثير الذي أحدثه المسلمون في هذه المناطق من الهند، ولا فرض آخر يبدو كافياً لتفسير هذا التميز الانقلابي

(1) Thurston Castes and Tribes of South India, Lingayats, p280

See also Chap Hindu Reformers of the South pp.118 -119.

في عقائد وعادات هذه الجماعة. إن التخلّي عن الأفكار والعقائد والطقوس الهندوسية العميقـة الجذور ليشير إلى مصدر إلهامـهم؛ إنه الإسلام^(١).

ثم يعرض T.Chand مقطوعـات جميلـة من أشعار هذه الجماعـات وأناشيدـها وترانيمـها تعبـر عن عقائـدها في توحـيد الله وإحاطـته بالعـام، وهي تجنبـ الطقوس التكـفـيرـية والقرابـين، وعدـم الإيمـان بالطبقـات المـتمـيـزة، والعمل بلا طـمع في مـثـوبـة من أحدـ، وتصـوـير حـالـة السـارـانا Sarana، أو حـالـة الاستـغـراق في السـعـادـة القـصـوى. ولـقد كانت هـذـه الجـمـاعـةـ مـتأـثـرة بـتعـالـيمـ الإـسـلـامـ في محـارـبة طـغـيـانـ الطـبـقـيـةـ وـتـميـزـهاـ بـيـنـ النـاسـ باـسـمـ الـدـيـنـ الـهـنـدـوـسـيـ. وـنـسـوـقـ فـيـماـ يـليـ مـقـطـوـعـةـ يـنـاقـشـ فـيـهاـ أـحـدـ مـعـلـمـيـهـ بـعـضـ الـبـراـهـمـةـ (ـالـطـبـقـةـ الـهـنـدـوـسـيـةـ الـعـالـيـةـ)ـ فـيـقـولـ لـهـمـ:

أـيـهـاـ الـبـراـهـمـةـ أـعـطـوـنـيـ آـذـانـكـمـ!

وـأـجـبـيـوـاـ لـوـ كـنـتـمـ تـسـتـطـيـعـونـ.

هـلـ يـفـرـقـ الغـيـثـ وـالـرـيـحـ بـيـنـ النـاسـ،

فـيـسـقـيـ أـقـوـاـمـاـ وـيـحـرـمـ آـخـرـينـ؛ـ لـأـنـهـمـ فـيـ طـبـقـةـ السـافـلـينـ!

وـهـلـ تـنـزـلـلـ الـأـرـضـ حـينـ يـطـؤـهـاـ هـؤـلـاءـ مـنـ بـيـنـ العـالـمـيـنـ؟ـ!

وـهـلـ تـمـنـعـهـمـ الشـمـسـ الـمـضـيـةـ أـشـعـتـهـاـ؟ـ!

وـكـانـ هـؤـلـاءـ يـبـشـرـونـ بـالـأـخـوـةـ الـإـنـسـانـيـةـ الـتـيـ لـاـ يـسـحـقـهـاـ طـغـيـانـ التـمـيـزـ الطـبـقـيـ

الـهـنـدـوـسـيـ؛ـ

أـيـهـاـ الـبـراـهـمـةـ السـاـكـنـوـنـ فـيـ كـلـ هـذـهـ الـأـرـضـ الـمـقـدـسـةـ،ـ أـعـطـوـنـيـ آـذـانـكـمـ!

هـنـالـكـ طـبـقـةـ عـظـيـمـةـ وـاحـدـةـ،ـ وـقـبـيـلـةـ وـاحـدـةـ،ـ وـجـمـاعـةـ وـاحـدـةـ.

(1) Tara Chand Ibid.

وهنالك إله واحد فوقنا هو الذي أوجدنا ووحدنا في الميلاد، والجسد، واللسان!^(١)

ويعلق «تارا تشند» على كل ذلك قائلاً: إن التقدم الذي حققه الفكر الديني في جنوب الهند ليكشف عمق فلسفات شنكارا ورامنوجا ونظمًا دينية أخرى قد تأثرت بالإسلام.

ثم ننتقل مع الأستاذ «تارا تشند» من جنوب الهند إلى شمالها ومن القرن التاسع الميلادي وما تلاه إلى القرن الثالث عشر الميلادي؛ حيث قد تم فتح الهند جميعها في الربع الأول من هذا القرن وأصبحت تتمتع بالحكم الإسلامي. وإن التأثير الإسلامي على الفرق الدينية في الجنوب - كما نقشناه من قبل - قد تطور في الشمال. وأخذ علماؤهم في رفض بعض المبادئ الهندوسية القديمة والتأكيد على بعضها في محاولة للتقرير بين الإسلام والهندوسية. وفي نفس الوقت أظهر رجال الطرق الصوفية الإسلامية والكتاب والشعراء اتجاهًا قوياً لاستيعاب العقائد والممارسات الهندية.

Ramananda and Kabir

من أبرز النماذج الدالة على تأثير الإسلام على تصوف الهنود هذان الرجلان. لقد كان أولهما أعني: رامندا Ramananda حلقة الاتصال الذي حمل حركة

(1) Cald well Indian Antiquary, v.i.p.168 (See: Influence pp127- 128.

والترجمة الإنجليزية لهذه الترنيمة هكذا

O Brahmins List to me!

Refuse to them its rays?

And answer if you can

O Brahmins list to me!

Do rain and wind avoid

In all this blessed land

Some men among the rest

There is but one great caste

Because their Caste is low?

One tribe and brother hood

When such men tread the earth

One God doth dwel above

Hast seen it quacke with rage?

And he hath made us one

Or does the brilliant sun

In birth and frame and tounge.

Bhakti - التي نشأت متأثرة بالتصوف الإسلامي- من الجنوب إلى الشمال. وقد ولد «رامندا»^(١) سنة ١٢٩٩، ويعتبره علماء الهندوس من الجيل الرابع في الخلافة الروحية لرامانوجا Ramanuja ولد هذا الرجل في المدينة التي سميت فيما بعد «الله أباد» لأسرة برهمية. ولقد اتصل في بنارس بعالم مسلم، ثم شكل له فرقة دينية صوفية خاصة به؛ من أبرز مبادئها أنه انتقل من تبجيل راما Rama إلى تبجيل Vishnu، ثم سمح للطبقات الهندوسية الأربع بأن تتلقى على يديه، كما سمح للنساء أيضاً بالانضمام إلى جماعته. وقد كان له اثنا عشر حوارياً، وكان من بينهم «كبير».

لقد تم خض عن تعاليمه قيام مدرستين إحداهما محافظة والأخرى ردياكالية، وقد كان «كبير» زعيمًا للمدرسة المتحررة التي عملت على إنشاء فرقة مقبولة من الهندوس والمسلمين معًا^(٢) كان «كبير» ابن أرملة براهمية وتعلم على يد معلمين أحدهما مسلم والآخر هنودسي، رفض «كبير» مبدأ التفرقة العنصرية بين الطبقات، كما رفض الإقرار للمدارس الفلسفية الهندوسية الستة. ورأى أن الدين بدون Bhakti لا نفع فيها، وقد تعلميه للمسلمين والهندوس على السواء. لقد كانت رسالة «كبير» نشر ديانة الحب التي توحد كل الطبقات والأديان. لقد رفض الهندوسية والإسلام معًا. لقد انتزع منها العناصر المشتركة المشابهة في العقائد والعبارات والأفكار. لقد استخدم المصطلحات السنسكريتية (لغة الهندوس) والفارسية (لغة المسلمين في الهند) وقد ركز على باطن الدين وجوانيه، ورفض مظاهره^(٣).

(1) Influence. pp.143.

(2) See: Vaudeville C.(ed) Kabir vol.1, Oxford Clarendon, Press 1974, (Introduction) .

(3) Influence p.150.

وقد صاغ «كبير» نظريته الدينية الصوفية هذه صياغة شعرية، واستخدم قوله التعبير التي استخدمها أولياء الصوفية وشعراؤهم. وللملاحظ أنه لم يحدّ حذو الهندو في هذا الصدد. وقد كان النموذج الوحيد التي استوحاه هو: الشعر الصوفي الإسلامي مثل: «بندرنامة» للشيخ فريد الدين العطار، وإن مقارنة العناوين الرئيسية لدى كل منهما تجلّي ذلك الأمر. وإنّا على يقين من أنه قد استمع إلى قصائد الشعراة الصوفيين الفرس مثل: جلال الدين الرومي، وسعدى إضافة إلى قراءة تعاليم الصوفية الآخرين؛ لأنّ أثر هؤلاء وأولئك بارز في أعماله وأفكاره^(١).

وم يكن «كبير» فيلسوفاً بالمعنى الاصطلاحي للكلمة بقدر ما كان متصوّفاً وشاعرًا، ولم يمسك بالقلم قط ولم يقترب من محبرة، لكنه كان ينظم أشعاره على البديهة ويلقيها شفاهة. وقد كان الموضوع الرئيس الذي أدار عليه أفكاره وأشعاره هو «الله» الذي دعا به بأسماء كثيرة عديدة، وجمعت أشعاره في عدة مجلدات أطلق عليها: Khas Granth أي «الكتاب»^(٢).

وقد كان «كبير» مغرماً بتصوير العلاقة بين المحدود والمطلق، بين الموجود الفرد والله تعالى بصور مختلفة يرمز فيها ويستخدم آليات فنية مجازية تشخص المعنى الدقيق وتكتشفه في شعور المتلقى. فيصور العلاقة بين الله والإنسان بالبحر وموج البحر ويستعيّر من جلال الدين الرومي ومن شعراة الصوفية الآخرين تصويرهم للوحدة الجوهرية بين هذا العالم المحدود المقيد وبين المطلق؛ فيقول: مثلما أن الثلج من الماء وكما أن الثلج سيصبح ماءً، وبخاراً - فإن حقيقة تلك العلاقة كذلك، لذلك فإن الماء والثلج والبخار شيء واحد ثم يتكلم عن الخمر وكأس الحب، والعاشق والمعشوق والوردة والحدائق

(1) Yugalnanc Kabir (See: Influence p.151).

(2) حاول بعض الباحثين مثل Westcott Wilson النظر في صحة نسبة هذه الأسفار إلى كبير وتمييز منحولها من صحيحها.

وعن المقامات والأحوال وأحوال السفر وأحواله وغاية العروج الصوفي.. إلى آخر هذه المعاني الصوفية.

وفي دراسته وترجمته لجزء من كتاب «كبير» قال أحمد شاه: «إن «كبير» استخدم أكثر من مائتي كلمة عربية وفارسية. ويدرك الأستاذ «تارا تشندي»: أن تحليل هذه الكلمات يبرز التأثير العميق الذي مارسته مبادئ الصوفية على ذهنه. ولعل البرهان الأساس على عمق تأثير المسلمين عليه يكمن في مذهبه وتعلمه^(١).

عالج «كبير» مسألة «خلق العالم» معتمداً على الفلسفة الدينية الهندية القديمة مرة، وعلى الفكر الإسلامي مرة محاولاً الجمع بينهما في نظرية ثالثة. وقد تأثر بابن سينا في حديثه عن العوالم التسعة التي تطور فيها الخلق وله في ذلك كلام طويل. وقد تحدث كما قلنا عن مقامات وأحوال الصوفية بنفس مصطلحاتهم مثل: الندم، والتوبة، والأسف والحزن، والأمل والرجاء والخوف والاستغراق أو السكر، ومعاني الجمال والجلال والقهر الإلهي، والصحو، أو الغيبة والفناء ثم الحضور، والحبيرة والرضا، كما وصف المعراج الروحي بنفس الفاظ منصور الحلاج مثل: عالم الناسوت والملكون والجبروت واللاهوت، ولنقتبس عبارته من (Sidhanta Dipika p.14):

«البشرية ظلامية.. والملكون نوراني - وفي الجبروت يشرق نور الجلال، وفي اللاهوت يشرق نور الجمال وفي الحاحوت مستقر الحق:

«Humanity (Nasut) is darkness Malakut is angelic in jabarut shines the Majestic Light (Nur jalal) in Lahut one finds the Beautiful Light (Nur Jamal) and in Hahat is the dwelling place of truth Haq».

(1) Influence.p.155.

ولقد طلب من الهندوس أن يتخلوا عن الاحتفالات الدينية الهندوسية الطقسيّة، والقربان، والتهالك على القوى السحرية، وأن يكفوا عن العبادات المظهرية الشكلية، وتلاوة وتردد صياغات لا معنى لها، وعن الحج، والصيام، وعبادة الأصنام والآلهة والالهات الهندوسية، وسمو براهما، والتميّز بين الطبقات في العبادة والمؤاكلة والزواج وقد رفض مبدأ تجسد الإله في البشر ورفض أساطير الهندوس عن آلهتهم وأصنامهم، ورفض عبادتها قائلًا عن نفسه.. «كبير» يقول: أمّا مثل هذا الذي يموت ويحيى- يقصد راما- لا يمكن أن أحني رأسي».

لقد وقف «كبير» في منتصف الطريق بين الإسلام والهندوسية، وحاول أن ينصح المسلمين والهندوس معاً، ويدعوهم إلى طريقته الصوفية، والغريب أن بعض المسلمين رأوا أنه مسلم، بينما رأى الهندوس أنه هنودسي، وبعد أن مات تنازعوا في أمره، فطالب المسلمون بدفعه، وطالب الهندوس بحرق جثمانه.

ولقد وجدت أفكار «كبير» هذه- فيما بعد- أذناً مستحبة لدى الإمبراطور المغولي «أكبر» الذي اتخذها أساساً لإعلان ديانة تلفيقية جديدة بين الهندوسية والإسلام، أطلق عليها «دين الله» Din -i- Ilahi^(١). كما أن هذه الأفكار وجدت اهتماماً كبيراً من الباحثين الغربيين في القرن العشرين^(٢).

(1) Tara Chand. Influence – pp.159- 164

وانظر بحثنا عن الصوفي الكبير أحمد السرهدني و موقفه من ديانة «أكبر» التلفيقية هذه.

(2) See: Martin Lings the Eleventh Hour Suhail Academym, Lahore, 1988.

- Frithjof Schuon, Sufism veil and Quintessence, Suhail. Academy, Lahore, 1985.

- Julian Baldick, Mystical Islam, London, 1989.

جورنالك وجماعة السيخ (السيخ) (١): Guru Nanak

لا يتم الحديث عن تأثير التصوف الإسلامي على متصرفه الهندي، ما
لم نلق بعض الضوء على «جورو نانك» وحركته الصوفية التي انبثقت عن

(١) رغم وثاقة الصلة بين الإسلام وحركة السيخية Sikhism إذ أنها مذهب صوفي منشق عن الهندوسية تحت تأثير الفكر الإسلامي ومبادئه ومعطياته، ثم أصبحت فيما بعد من أشد العركات عداوة لاسلام والهندوسية معاً. ومع أن هذه الحركة التي يبلغ أتباعها اليوم عشرة ملايين تابعاً؛ لا نجد لها ذكرًا في المكتبة العربية، ولقد بحثت عن مراجع في العربية عن هذه الحركة فأعاني البحث ولم أظفر بها؛ لذلك أسوق للقارئ الكريم بعض المراجع التي كتبها باحثون غربيون وشرقيون عن هذه الجماعة:

- Avtar sing, Ethics of the Sikhs, Punjab University, 1970.
- Barrier The Sikhs and Their Literaturem, Delih, 1976.
- Basham A, Cultural History of India, Oxford, Clarndon, 1975.
- Selections from the Sacred writings of the Sikhs, (Tr. By Tailochan singh.. and others London, New York, 1974.
- Teja Singh Sikhism: its Idealsand Institutions Orient, Longman, 1970.
- Msleod W.H.Guru Nank and the sikh Religion, Oxford,1968, Early Siki Tradition Oxford, 1980.
- The Evelution of the Sikh Community, Oxford,1976.
- Macauliffe M.A, The Sikh Religion, Oxford 1909, Delhi, 1963.
- Khushwant sing A History of the Sikhs, Princeton,1960.
- Juercensm Eyer M, Sikh Studeies: Comparative Perspectives on a Changing Tradition Lancester, 1979.
- Cole. W. and others The Sikhs: Their religious Beliefs and Practices, London, Boston 1978.
- Ganad singh, The Sikhs and their religions, Red wood city, 1974.
- Grewal J.S. From Guru Nanak to Maharaja Rajint Singh Amritsar, 1972.
- Guru Nanak in History Panjab univ, 1969.
- Habans Singh, Guru Nanak and Origins of the sikh faith, New York, 1969.
- John Y.Fenton and others Religions of Asia St. Martin Press. New York, 1983.
- Khushwant The Sikhs Today, Columbia, 1976.
- Encyclopedia of Religions and Ethics.
- Encyclopedia of Religions.
- Encyclopedia Britanica.
- Lewis Hopfe: Religions of the World London,1983.

الهندوسية تحت تأثير التعاليم الإسلامية؛ لينظر إليها أتباعه من بعد على أنها ديانة مستقلة منشقة عن الهندوسية، تقف في وسط الطريق بين الإسلام والهندوسية وهي الحركة أو الديانة السيكية.

ولد «نانك» في قرية تقع على ضفة نهر راوي في إقليم بنجاب- Panjab سنة ١٤٦٩ م لأسرة هندوسية، وقد سُمِّاه بهذا الاسم كاهن العائلة وقد كانت البنجاب بوابة المسلمين إلى الهند، وموئل فقرائهم وأوليائهم مثل: بابا فريد، وعلاء الحق، وجلال الدين البخاري، ومخدوم جهانياني، والشيخ إسماعيل البخاري، ويدرك «تارا تشند» أن أذهان الناس قد استضاءت بهؤلاء الأولياء وحدث تلقيح للأفكار والأفهام.

أما «نانك» فقد درس على يد المعلمين الهندوس وشيوخ الصوفية في آن واحد، ثم حصلت له أخته على وظيفة في قصر بهلول سلطان لاهور، المسلم وفي الثلاثين من عمره ترك البيت والولد والوظيفة وتحول إلى «فقير» أي صوفي، وهام في الأرض في أربع رحلات طوبية زار خلالها البقاع المقدسة للآديان كلها بما فيها البيت الحرام في مكة المكرمة، وقد لازم الشيخ شرف البنباني وتلقى العلم على علماء «ملتان» Multan، ثم عرف الشيخ إبراهيم خليفة الولي «بابا فريد» ونال حظاً من التربية على يديه وعلى أيدي مسلمين آخرين.

ويرى «تارا تشند» أنه كان صوفياً بمعنى أنه قد تحقق بقرب الحضرة الإلهية^(١)؛ فقد كانت روحه تطير أحياناً إلى السعادة الخالدة حيث العرش الإلهي يتلألأ بنور بهائه الذي لا يدانيه نور ملايين الأقمار والشموس والمصابيح والشهب؛ وحيث تسمع خلف حجب الغيب صلصلة الأجراس^(٢).

(1) Influence, pp.166 - 169

(2) . Khazan singh, the History and Philosophy of Sikhism vol.2. p.396

ولكنه لم يكن مثل «كبير» مستغرقاً في المثالية والرؤى الخيالية إذ كان تصوره للدين تصوراً للعملية وأخلاقياً إلى أبعد الحدود.

«اتخذ «نانك» من نبي الإسلام مثلاً له، ومن ثم اصطبغت تعاليمه بألوان كثيرة من تعاليم هذا النموذج، فقد كان يرى أن الله أكبر من الكل، وأنه الظاهر الباطن الذي لا يحاط بكتنه ذاته، وأنه غير مخلوقاته (مخالف للحوادث) ^(١).

وأن ملايين عبيده من المحمديين والبراهمة، وأتباع فشنو، ومهاشا، وراما، يسبّحونه ويقدّسونه بملائين الطرق وملائين الصور^(٢). إنه الأول بلا بداية، والآخر بلا نهاية، لا يحصره عد، الغني الأزلي، الذي لا ينفع لا طبقة له، لم يلد ولا يموت، قائم بنفسه، لا يخاف، ولا يرتاب، لا صاحبة له ولا ولد، ولا ظل له، إنه وراء الوراء beyond the He is beyond the، هو النور الكلي^(٣) وكان يأمر أصحابه- مثل نبي الإسلام- بالتسليم المطلق لله، وقد رفض عقيدة تجسّد الإله في الناسوت Incarnation.

وقد أوصى الإنسان بأربعة أمور من أجل الخلاص هي: خوف الله، و فعل الصالحات، والثقة برحمته، واتخاذ مرشد روحي ليأخذ بيد السالك في طريق الله للوصول إلى رضاه، ومع ذلك فإنه كان يؤمن بتناسخ الأرواح Transmigration، وكان يعلم أتباعه أن الخطأة تستمر معاناتهم من تكرار الحياة والمموت إلى أن تتجه قلوبهم نحو الحق. وكان يرى أن التناسخ ليس عقوبة كافية للمذنبين ومن ثم فقد وصف المصير المفزع الذي يتتظرون في الآخرة، لكنه كان يُعوّل على رحمة الله تعالى وفضله. وأن ذكر الله يمنحك الغفران للعبد وكان يقول: إن عطايا الله ومنحه نفيسة، وأياته لا تقدر بثمن، كم هي غالية رحمته! وكم هي عالية شرائعه!^(٤).

(1) Macauliffe: The sikh Religion Vol .1 p.363.

(2) Khazan Singh, Op.cit. vol.11. p.393.

(3) Ibid. p.394.

(4) Macauliffe: Ibid p229.

ومثل جميع الصوفية أرشد «نانك» السالكين إلى ضرورة اتخاذ شيخ يقودهم في رحلتهم إلى الله، وهذا المرشد يسمى: Guru^(١)، ويحتل هذا المرشد في طريقته نفس مكانة المرشد في نظام «كبير». ويقول الأستاذ «تارا تشند»: كم كان دين «نانك» للإسلام عميقاً! ولا حاجة بنا لإثبات ذلك؛ لأنه واضح في كل كلماته وسطوره وأفكاره، لقد انغمس «نانك» في تقاليد الصوفية المسلمين ومعارفهم بلا حدود، وإن دين «نانك» للإسلام وصوفيته ليس محل بحث، لكن المسألة الأهم هي: كم كان دينه للأسفار الهندوسية المقدسة: إنه نادراً ما كان يشير إليها في كتاباته!!^(٢).

ويؤكد ذلك مؤلفو كتاب «Religions of Asia» بقولهم: إنه على الرغم من أن حركة نانك تعتبر- أساساً فرعاً من الهندوسية إلا أنها مدينة بأفكارها المهمة للإسلام؛ وبوجه خاص للصوفية المسلمين. وبالنسبة للشيخ فإن الله واحد حق، وإن فكرتهم التوحيدية الصارمة مستمدة من الخشية awe التي يشعر بها المسلمون نحو الله. وديانة الشيخ طريقة جديدة للحياة لها شخصيتها المتميزة، التي طابت- في الأصل- بالتسامح بين المسلمين والهندوس، ولكن الشيخ بعد اضطهادهم اضطروا إلى الانغماس في الأنشطة العسكرية، ومنذ عصر Guru Gobind Singh- آخر مرشدיהם- وصفوا إلههم بالقوة، وطالبوأتباعهم بالتحلي بالشجاعة، وتجنب الشهوة والغضب والجشع والأنانية^(٣).

أما الأستاذ «تارا تشند» فيقول: استمرت هذه الحركة الدينية التي بدأها «نانك» تستجمع قوتها الدافعة على يد خلفائه من بعده. ولقد شكلت

(١) تكون كلمة جورو من مقطعين هما «جو Gu» بمعنى الشخص الذي يحوظ على الظلام، و «رو Ru» بمعنى الذي ينشر النور.

See: John Fenton, (and others), The Religions of Asia, p.339

(2) Influence pp.167- 68

(3) Religions of Asia. p.336

الناحية الأخلاقية والتطهيرية الخالصة العناصر الأساسية التي ميزتها عن حركات الهند الدينية المشابهة. وإن روح الجسم فيها قد أدت بهم إلى الفدائة والتضحية كما أدت إلى تجميعهم في هيئة دينية منظمة.

ولقد منحت الظروف السياسية غير المستقرة في أخيرات العصر المغولي الفرصة لتحقيق هذه الإمكانيات الكامنة وهكذا فقد أثمرت البذرة !!، وتحول السيك إلى جماعة دينية عسكرية^(١).

وقد كان «نانك» يعلم أصحابه: «أنه لا إله إلا الله، وأن «نانك» خليفة الذي نطق عنه بالحق»^(٢)، ومما يذكر هنا أنه قد خلف «نانك» تسعة خلفاء أو معلمون Gurus، ساروا على منهجه وطوروا حركته، وجمع المعلم الخامس «Arjan»^(٣) (ت ١٦٠٦ م) أشعار وترانيم «نانك» وخلفائه الأربع في كتاب واحد أسماه «جرانث Adi Granth» وبنى لهم المعبد الذهبي في مدينة «أمر تسار Amritsar» ووضع فيه نسخة من أسفارهم. ولابد أن نذكر هنا أن «كبير» قد حظي بمكانة عالية بين جماعة السيك، فقد وضعوا كثيراً من أشعارهم وترنيماته في سفرهم Adi Granth وعندما جاء عاشر مرشدיהם وأخرهم «Gobind Singh» ت ١٧٠٧ م» حول الجماعة إلى حركة دينية

(1) Influence. p.177

(2) Khazan singh, The Historyand Philosophy of Sikhism, Vol.11, p.350.

- Religions of Asia pp.336 – 346. (St. Martin's Press, USA, 1983.

(3) لقد كانت بين هذا الرجل Guru Arjan وبين الإمبراطور أكبر علاقة حميمة، جعلت أكبر يسمح لهم ببناء المعابد السيخية، ويقربهم إلى البلاط.. ثم انتهى الأمر بالأكبر أن دعا إلى دين تلفيقي من الهندوسية والمسيحية والإسلام كما سنشير إلى ذلك في مكان آخر.

وانظر كتاب حفيد «أكبر» المدعو «دارا شوكوه» وعنوانه: «مجمع البحرين» والنسخة التي بين أيدينا هي الترجمة الإنجليزية عن الأصل الفارسي، التي ترجمها محفوظ الحق، ونشرها في كلكتا سنة ١٩٢٩، وانظر إشارة أربيري إلى عمل داراشكوه التلفيقي في المحاضرة الرابعة من كتابه:

عسكرية، وشكل منهم جماعة فدائمة أسمها **الخلّص**: Khalsa للتضحيّة والدفاع عن جماعة المؤمنين وكان نتائج ذلك أن سقطت مدينة «lahor» في أيديهم سنة ١٧٩٩ م، وأصبحت عاصمة مملكتهم السيخية التي سيطرت على مناطق إسلامية واسعة شمال غرب الهند، واستمرت إلى أن احتلها الإنجليز سنة ١٨٣٩ م.

خامسًا: التأثير الإسلامي على التصوف المسيحي

هذه المسألة جديرة بالدرس والتأمل؛ لأنها تكشف عن جانب من جوانب الحوار الحضاري بين الإسلام والغرب، وكم كان هذا الحوار متشعبًا الجوانب موصولاً على مدى الأربعة عشر قرناً الماضية وحتى اليوم.

وبالنسبة لهذه النقطة؛ أعني دين الغرب للإسلام في حقل التصوف فيكتفي لبيانها هنا ذكر بعض شهادات وتقريرات علماء الغرب بشأنها، ونبذًا بسوق ما ذكره الأستاذ نيكلسون رائد الباحثين الإنجليز في حقل التصوف الإسلامي؛ حيث يقول:

«أما فيما يتصل بالمسائل الصوفية في ناحيتها السيكولوجية والنظرية، فالغرب لا يزال يتعلم الكثير عنها من المسلمين، ولكن إلى أي مدى تعلم الغرب بالفعل من مفكري الإسلام ومتصوفيهما في القرون الوسطى، عندما كانت أشعة الفلسفة والعلوم المنشقة من المراكز الثقافية في إسبانيا تضيء جميع أوروبا المسيحية؛ فهذه المسألة لا تزال رهن البحث التفصيلي، ولكن دين الغرب للمسلمين كان لا شك عظيماً؛ بل إنه يكون غريباً حقاً أن رجالاً أمثال القديس توما الأكويني وإيكهارت ودانتي لم يصل إليهم أثر من هذا المصدر؛ فإن التصوف كان الميدان الذي اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالإسلام اتصالاً وثيقاً»^(١).

بعد هذا البيان الواضح من الأستاذ نيكلسون الذي يرى فيه أن دين الغرب للإسلام كان ولا زال عظيماً وأنه في المسائل الصوفية السيكولوجية والنظرية

(١) الأستاذ نيكلسون: تراث الإسلام ص ٢١٠ - ٢١١ (عن المغفور له الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي في مقدمته لكتاب في التصوف الإسلامي ص: ل).

كان الغرب ولا يزال^(١) يتعلم من صوفية المسلمين، ويحدد ثلاثة من أعمدة الدين والتصوف والفكر في الغرب الذين قد تأثروا بالتصوف الإسلامي، بل إنه يرى أن أوروبا قد اتصلت بالإسلام، وأخذت منه في مجال التصوف أكثر وأعمق من غيره، وأن الدرس التفصيلي سيكشف عن صفحات جديدة في هذا السفر المبين.

ثم يتحدث المؤرخ «Philip Hitti» في كتابه «History of the Arabs» «عن الإمام الغزالى»، فيصفه بأنه كان دون ريب من أعظم متكلمي المسلمين وأكثراهم أصالة. وقد تحول إلى التصوف بعد اثنى عشر عاماً من العزلة» Retirement وكتب أروع كتبه (إحياء علوم الدين). ولقد كان لهذا الكتاب الصوفي تأثير واضح على علماء اليهود والمسيحيين في العصر الوسيط. وقد تأثر أعظم لاهوتى المسيحية قاطبة توماس الأكويني، وأخيراً باسكال بصورة غير مباشرة بأفكار الغزالى^(٢).

وعن أثر التصوف الكبير محى الدين بن عربي يقول حتّى: «لقد كان تأثير المدرسة الصوفية الإشراقية وممثلاً الإسباني الأعظم ابن عربي ظاهراً؛ ليس في الدوائر الصوفية الفارسية والتركية فحسب، بل في تلك الجماعة الأوروبيّة التي أطلق عليها اسم «المدرسيون الأوّلغسطينيون» مثل: دون سكوتس

(١) نحيل القارئ الكريم إلى كتاب الاستاذ سيد حسين نصر بعنوان:

«Sufi Essays» فصل: وخصوصاً

«What does Islam have to offer to the modern World, pp.164 – 171, (State Unive. Of N.Y.press. 1972)

وانظر كذلك للمؤلف نفسه كتابه:

Islam and the Plight of Modern man (Suhail Academy Lahore. 1988).

(٢) ونص فيليب حتى كما يلي:

«This work Ihya – al Ulum exerted marked influence on Jewish and Christian scholasticism. Thomas

Aquinas one of the greatest theologians of Christianity and Later Pascal were indirectly affected by the ideas of Al-Ghazali.

.^(١) Raimond Lull، Roger Bacon، وريموند لول Dun Scotus

وقد خصص الأسقف أسين بلاسيوس كتاباً بأكمله لبيان أثر ابن عربي على دانتي، بعنوان «Islam and Divine Comedy». أما الأستاذ «أربري» فقد تحدث عن تأثير المسلمين على متصوفة الغرب ووصفها بأنها «عملية عامة» يقول أربري: «لقد جمع المستشرق الأسباني اللامع بلاسيوس أدلة قاطعة في كتابه. (الإسلام والكوميديا الإلهية) تبين أن دانتي كان على علم بعقيدة المسلمين باليوم الآخر Muslim Eschatology، وكان مدیناً بتفاصيل تصويره للعالم الآخر للمتصوف الإسباني العظيم ابن عربي ثم يعلق «أربري» على ذلك بقوله: إن هذا إلا مثال واحد لهذا التأثير الذي كان بلا شك عملية عامة أو شائعة^(٢)، ويضيف: إن من المستحيل - على سبيل المثال أن نقرأ أشعار المتصوف المسيحي الأسباني القديس يوحنا الصليبي St. John of Cross دون أن نستنتج أنه مدیناً عمّقاً في رؤاه الشعرية لصوفية المسلمين في الأندلس.

(1) Philip Hitti, History of the Arabs, vol.2, p.27.

(2) Arberry A.J. an Introduction to the History of Sufism. London, 1947, p.18.

وتتصف الأستاذة A.Schimmel هذا السفر بأنه مفيد وقد ناقش فيه المؤلف تاريخ الدراسات الصوفية في أوروبا، وقد طور «أربري» أبحاث أستاذة «نيكلسون» وإن كان لم يرتضِ أحکامه عن أصل التصوف ونشأته وتطوره، وقد نشر «أربري» سبعة عشر كتاباً عن التصوف والفكر الإسلامي.. أهمها ترجمته لمعلاني القرآن الكريم.

«This is a single example of what was unquestionably a general process».

للتوسيع في التعرف على الصوفية المسيحيين؛ انظر:

- William Ralph, Lange Christian Mysticism, London, 1933.

- Rudolf Otto Mysticism: East and West. Trans. by B. Bracey and R. Payne, New York 1960.

- George Godwin, The Great Mystics, London, 1949.

ويضيف «أربري»: وبالمثل فإن الكتابات الصوفية لريموند لول القطلاني ت ١٣١٤ متأثرة- دون ريب- بنظريات الصوفية المسلمين، ويذكر هنا أنه كان متقدماً للعربية، وقد أسس مدرسة اللغات الشرقية في روما^(١).

أما المستشرقة Annemarie Schimmel فإنها تؤكد أن اتصال أوروبا بالأفكار الصوفية الإسلامية يرجع إلى العصور الوسطى، وأن أعمال العالم المتتصوف القطلوني- ريموند لول تظهر تأثيراً ملحوظاً Remarkable Influence بالأدب الصوفي الإسلامي. وفي القرن الخامس عشر الميلادي وبسبب اهتمام Sir. William Jones بالشعر الفارسي فقد تمت ترجمة أشعار «حافظ» وأصبحت متاحة في الغرب، وبالتالي فقد أثرت أفكاره، وأشعاره الصوفية على كثير من المستشرقين الناطقين باللغة الإنجليزية إلى حد أن صورة التصوف الإسلامي في الغرب قد اصطبغت بما عرفه علماؤهم عن حافظ ثم تبرز تأثير «جوتة Geote» بأفكار صوفية الإسلام ورموزهم وصورهم من خلال الشعر الصوفي الفارسي^(٢).

كما أن المستشرقة Margaret Smith قد عقدت مقارنات طريفة في الحب الصوفي بين متتصوفة المسلمين والمسيحيين وأشارت إلى أن تأثير الأولين على الآخرين ملحوظ مُعتبرين^(٣).

ومما يشير الانتباه حقاً أن للصوفية المسلمين في القرن العشرين- رغم احتطاط أحوال المسلمين وانكسار شوكتهم واستباحة بيضتهم- لأسباب داخلية وخارجية- تأثيراً ظاهراً على متتصوفة الغرب، ولا تخطئ العين في هذا

(1) Ibid.

(2) Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, pp.7 -8.

وانظر كتاب الأستاذ «أربري» *An Introduction to the History of Sufism* وترى «أنيماري» أن ديوان سعدي *Gulistan* أصبح الكتاب المفضل للمثقفين الأوروبيين منذ ترجمته إلى الألمانية Adam Olearius

(3) Margaret Smith Rabia, *The Mystic Kazi Publications, Lahore*, p.22 -110.

الصادد أسماء مثل: «Martin Lings» و«William Stoddart» و«Rene Guenon» و«Frithiof Schuon» و«R.W.J. Austin» و«T.Burkhardt».

و قبل أن أختتم هذه النقطة التي لا أود أن أفيض في الحديث عنها، أسوق كلمة باحث سريلانكي يرى أن التصوف الإسلامي هو الذي بتأثيره قامت الأنظمة التنسكية في النصرانية بعد القرن الثاني عشر الميلادي، وبلغ أوجهه عند القديسة تريزا ويوحنا الصليبي^(١).

وأسوق كلمة شيخ صوفي من شبه القارة الهندية الباكستانية يرى أن الدليل التاريخي اليقيني يبرهن على أن الصوفية النصارى الكبار أمثال: «St. Acquinsa» و«Eckhart» و«Dante» و«Goeothe» وخلفاء المدرسة الأوغسطينية قد تأثروا بالتصوف الإسلامي. كما أن القديس فرانسيس الأسيزي St. F.of Asis قد تجشم عنة القيام برحلة طويلة.. طويلة ليلقي الشيخ الصوفي أبو نجيب عبد القاهر السهوروبي، بيد أنه لم يظفر بذلك لأسباب عديدة. كما أن القديس إيكهارت قد اتهم بمناصرته للتعاليم الإسلامية وسجن بسبب ذلك^(٢). هذا وقد ذكر الأستاذ «سيد إدريس شاه» تفاصيل مفيدة تكشف عن تأثير التصوف الإسلامي على متصرفه المسيحيين، وذلك في كتابه^(٣):

(١) د. دين محمد محمد مرزا صاحب: الحب الإلهي في التصوف بين الإسلام والنصرانية، رسالة دكتوراه، مخطوطية بجامعة الأزهر.

(٢) W.B.Rabbani, Islamic Sufism, Lahore, 1990. p.156. 154.

(٣) U.S.A 1964.

أثر محيي الدين ابن عربي على ريموند لول: Raimond Lull

لقد تبع المستشرق الإسباني الكبير «خولييان ريبيرا» «تأثير التصوف الإسلامي على مؤسس التصوف المسيحي الإسباني «ريموند لول» الذي يعد كتابه: «الصديق والمحبوب»، «نقطة الإنطلاق في التصوف المسيحي كله».

كتب العالمة الإسباني خولييان ريبيرا بحثاً قيماً عن: الأصول العربية الإسلامية لفلسفة ريموند لول الصوفية، صدر في سنة ١٨٩٩م وأعيد نشره عام ١٩٢٨م، وترجمه من الإسبانية أستاذنا الكبير الدكتور الطاهر أحمد مكي^(١). ونظرًا لأن هذا المقال يعتبر - إلى جانب البحث الذي كتبته مؤخرًا المستشرقة A.Schimmel^(٢) عن تأثير ابن عربي الصوفي أو الشيخ الأكبر على ريموند لول - بمثابة وثيقة علمية، فإننا سنقتبس منه نصوصًا مؤيدة لوجهة نظرنا الرامية إلى بيان آثار التصوف الإسلامي على تصوف الملل الأخرى؛ مما يكشف عن جوانب مهمة للالتقاء الحضاري بين الإسلام والغرب.

يصور «خولييان ريبيرا» افتتان الغربيين بعقرية «لول» إلى حد أنهن توهموا أن كل مذهب قد جاءه فيضاً وإلهاماً، وأنه ابتدعه ابتداعاً على غير مثال سابق، بقوله: «إن حديثنا عن أصالته الرائعة ليس إلا جهلاً منا بمصادر مذهبه!، هل درستنا التيارات العربية التي يمكن أن تكون قد أثرت في فلسفة هذا العالم المتميز بقدر كاف؟»^(٣).

يسترعلى «خ. ريبيرا» الانتباه إلى مصادر ثقافة «لول» الإسلامية، وأنه كان يتقن اللغة العربية ويكتب بها؛ في حين أنه لم يكن يحسن اللاتينية لغة الثقافة الأوروبية آنذا؛ فيقول:

(١) نشره ضمن كتابه القيم «دراسات أندلسية في الأدب، والتاريخ والفلسفة ط.٣، دار المعارف ١٩٨٧م ص ١٤٨ -

١٧١

(2) *Mystical Dimensions of Islam.*

(٣) الأحوال العربية لفلسفة ريموند لول، ص ١٤٩.

«إن ثقافة لول العربية لم تجئ من ترجمات لاتينية رديئة، كالتى كان يستخدمها بعض «المدرسيين» على أيامه، وإنما جاءته معاناة من قراءته النصوص العربية الأصلية مباشرة. إن الشهرة العالمية التي تتمتع بها الفيلسوف الميروقى، والمعرفة الواسعة التي كان عليها، لا يمكن أن يبلغهما دون أن يستخدم أداتها المناسبة، وبطريقة ماهره، ومن الضروري بمكان أن يعرف اللغة التي كتبت فيها هذه المواد، ونحن نعرف عنه أنه لم يتعلم اللغة اللاتينية في المدارس، ويعرف صراحة بأنه لا يعرف قواعدها، ويقول في مقدمة (أسماء الله المائة): «إن ريموند يرجو الخبر الأب المقدس، والصادقة الكرادلة، أن يترجموه إلى اللغة اللاتينية، لأنني لا أستطيع ترجمته إليها إذ إنني أحفل نحوها».

وعلى النقيض من ذلك، كان ممتازاً في اللغة العربية عارفاً ومعايشاً لمصطلحاتها العلمية، فألف بها كتابين هما: (التأليف والتوحيد) و(التأمل)، كما جادل وحاور بها علماء المسلمين في الجزائر، هذا علاوة على أنه كان يعلم العربية للرهبان في معهد «ميرamar»؛ «ومم يكن يقف بهم عند حد تعلم اللغة، لكن تجاوزه إلى معارف المسلمين ومناهجهم؛ لكي يستطيعوا تحويل المسلمين عن دينهم بالحججة المقنعة، لأن الإعداد العادي للمبشر لم يكن فعالاً فيما يرى»^(١).

وفي كتابه «بلانكيرنا» يقول: إن الإيمان ذهب إلى بلاد المسلمين، وقد وجدت هناك رجالاً كثيرين علماء في الفلسفة، وهؤلاء لا يأخذون بكل ما في الإسلام على ظاهره، ولا يسلمون بسلطنة الأولياء، ولا يمكن - فيما يرون - أن تكون للمرء عقيدة حقة لا تعتمد على العقل، وغير ذلك كثير. يقول: «والآن جاء الوقت الذي يقدر فيه الناس الأسباب المؤدية إلى النتائج، ولهذا السبب نفسه نشأت العلوم الفلسفية والكلامية».

(١) السابق، ص ١٥٠.

وقد أظهر «ريموند لول» إعجاباً شديداً بعادات المسلمين وفضائلهم وعلومهم، وأنهم - في رأيه - أكثر عقلاً وأوفر فطنة من المسيحيين، وذكر أمثلة على ذلك في كتابه: ^(١) **الكتاب السعيد في عجائب الدنيا**.

وعن افتتان «ريموند لوليو» بالتراث الديني الإسلامي يقول العلامة «خولييان ريبيرا»:

«... ولا يتوقف إعجاب لوليو بال المسلمين عند الجانب الدنيوي، إنما يمتد إلى التراث الديني، ولا يعرض لذلك كمثل يثير به روح المنافسة عند المسيحيين، وإنما يتجاوز حد الإعجاب فيحاول إدخاله في المسيحية، كتدريب عملي على التقوى.

وهكذا دعا المسيحيين أن يضعوا اسم المسيح على رأس رسائلهم، كما يضع المسلمون البسلمة والصلة على النبي ^(٢)، واستنكر الفوضى التي تلاحظ في الكنائس المسيحية حيث يختلط الرجال النساء، ودعا في كتابه «بلانكيرنا» بألا يسمح مستقبلاً بأن يختلط الرجال بالنساء في الكنائس، وكان المثل الذي يضربه المسلمون واليهود في الصلاة موضع تقدير منه، «وإذا كان هؤلاء وأولئك غير مسيحيين، وعلى خطأ، وندين طريقتهم، يلاحظون هذا النظام البديع ويحصرون عليه، فما أعظم السبب الذي يوجب علينا كمسيحيين أن نأخذ به، وأن نحافظ عليه».

ويقول أيضاً في كتابه «بلانكيرنا»، واتخذ من اسم البابا رمزاً لشخصه:

«سأل البابا كاردينالا: هل رأى أي مسيحي يبكي خشوعاً في قداسه؟ فأجابه: إنه لم ير أحداً يبكي. ولكنه رأى كثريين ينامون. وقال البابا للكرادلة: باللروعة! كيف يقل خشوع المسيحيين في قداستهم، على حين أن المسلمين،

(١) السابق، ص ١٥١.

(٢) الصديق والمحبوب. البيت رقم ١٥٦.

وهم على خطأ، ي يكون في صلاتهم خشوعاً، ويقيمونها في ورع وتقوى. وفي الحال رد كاتبه باللغة العربية، وكان عند الباب، فقال: إن المسلمين يدعون إلى التقى، ويبشرون بأمجاد الجنة، ويخوفون من عذاب النار، ومن ثم يغشاهم الخشوع في صلاتهم، ويكون في التقى التي تفيض بها جوانحهم...». ولهذا أصدر الحبر الأعظم أوامره بأن يتجلو بعض الرجال الأتقياء، ومن تنس حياتهم بالصلاح والتقى والخشوع، كل يوم في شوارع المدينة، يعظون الناس، يخوفونهم عذاب جهنم، ويدذكرونهم بالأمجاد السماوية؛ تكون حاضرة أمامهم في كل الأوقات^(١).

وفي مقدمة كتابه «أسماء الله المائة»، يعبر بوضوح عن رغبته في أن تمارس الكنائس يومياً إنشاد أسماء الله المائة، موقعة وذات نغم، على نحو ما يقرأ المسلمون القرآن جماعة في المساجد، ومن جانب آخر فمن المعروف أن أسماء الله المائة، من بين الأوراد التي يرددوها المسلمون.

ويذكر «خ ريموند لول قد التقى مع مسلمين كثيرين من الفضلاء الأتقياء الزهاد، وقد اعترف اعترافاً صريحاً بأن أجمل وأفضل مؤلفاته - التي تعتبر في نفس الوقت - أروع ما كتب في التصوف الإسباني، وأصلب أساس يقوم عليه، كتبها تقليداً لما قام به الصوفية المسلمون!! ولقد ردّ هو نفسه ذلك، أكثر من مرة، وفي كتابه بلازكيرنا؛ يقول:

«رسول آخر من الكاردينال عبر إلى جانب من بلاد البربر (شمال أفريقيا)، ورأى هناك كثيرين من الوعاظ والفقهاء يعلمون المسلمين القرآن، ويحدثونهم عن مباحث الجنة، ويدعونهم بالحكمة والموعظة، وجميع الذين يستمعون إليهم تقاد أعينهم تفيض بالدموع خشوعاً، وقد أتعجب الرسول الوافد كثيراً بالتقى التي عليها هؤلاء الناس، وما تنضح به كلماتهم من

(١) بلازكيرنا، ص ٢، ١٣٤، طبعة مجلة مدريد.

خشوع، وكل ما يدعون إليه خطأ كبير، وعرف أن القدوة الجيدة التي هم عليها، والحياة التقية المخلصة التي يعيشونها، ونفاذ الدعوة، وحضور الدمعة؛ مردّها أنهم في وعظهم يشيرون إلى حياة كثير من الناس ماتوا تقاة، ولهذا السبب نفسه كان هؤلاء الناس يبكون خاشعين.

ووُجدهـه أـيضاً، في كتابـه «الـصـديـقـ والمـحـبـوبـ» يـذـكـرـ أنـ الرـجـالـ الـأـتـقـيـاءـ يـنـشـدـونـ حـبـاً فيـ اللـهـ، وـحـبـاً فيـ اللـهـ أـدـارـواـ ظـهـورـهـمـ مـلـبـاهـجـ الـدـنـيـاـ، وـمـضـواـ عـبـرـ الـعـالـمـ يـعـانـونـ منـ الـفـقـرـ وـمـنـ أـشـيـاءـ أـخـرىـ كـثـيرـةـ^(١). وـحـينـئـذـ فـكـرـ فيـ أـنـ يـذـهـبـ إـلـىـ دـيرـ بـلـانـكـيرـنـاـ وـيـرـجـوـهـمـ أـنـ يـؤـلـفـواـ كـتـابـاـ يـدـرـسـ حـيـاةـ الرـهـبـنـيـةـ، وـمـنـهـ يـتـعـلـمـ الرـهـبـانـ الـآخـرـونـ، وـمـعـهـ يـعـرـفـونـ كـيفـ يـتـأـملـونـ، وـكـيفـ يـصـبـحـونـ خـاشـعـينـ».

وـفيـ «ـبـلـانـكـيرـنـاـ» عـزـمـ علىـ أـنـ يـؤـلـفـ كـتـابـهـ «ـالـصـديـقـ والمـحـبـوبـ»، وـكـلمـةـ صـدـيقـ عـنـدـهـ تعـنيـ أـيـ مـسـيـحـيـ مـؤـمـنـ وـتـقـيـ، وـالـمـحـبـوبـ اللـهـ إـلـهـنـاـ، ثـمـ يـضـيـفـ: «ـوـعـلـىـ حـيـنـ كـانـ يـفـكـرـ فيـ هـذـاـ، فيـ بـلـانـكـيرـنـاـ، يـذـكـرـ فيـ إـحـدـىـ الـمـنـاسـبـاتـ أـنـهـ كـانـ بـابـاـ، وـذـكـرـ لـهـ مـسـلـمـ بـأـنـ رـجـالـ الـدـينـ عـنـهـمـ مـوـضـعـ التـقـدـيرـ وـالـاحـتـرامـ مـنـ الـجـمـيعـ، وـأـنـهـ يـسـمـونـ الصـوـفـيـةـ أـوـ الـمـرـابـطـيـنـ، وـتـعـوـدـواـ أـنـ يـكـونـ كـلـامـهـمـ مـزـيـجـاـ مـنـ أـمـثـلـةـ تـحـضـرـ عـلـىـ الـحـبـ وـمـنـ الـحـكـمـ الـقـصـيرـةـ الـتـيـ تـؤـثـرـ فيـ النـاسـ التـقـاـةـ الـخـاشـعـينـ، وـالـذـينـ يـحـتـاجـونـ إـلـىـ الشـرـحـ، وـمـعـ الشـرـحـ يـبـلـغـ الـفـهـمـ عـنـهـمـ أـعـلـىـ درـجـاتـ التـأـمـلـ، وـبـارـتـقـاعـهـ تـقوـيـ الإـرـادـةـ، وـيـتـضـاعـفـ الـخـشـوعـ، وـبـعـدـ أـنـ أـخـذـ كـلـ هـذـاـ فـيـ الـاعـتـبـارـ، قـرـرـ أـنـ يـؤـلـفـ كـتـابـاـ طـبـقاـ لـهـذـاـ الـمـنـهـجـ^(٢).

يـقـولـ «ـخـ.ـ رـيـبـيرـاـ»: «ـنـقـلـنـاـ كـلـ النـصـوصـ السـابـقـةـ رـغـمـ طـولـهـاـ؛ لـأـنـاـ نـعـتـقـدـ أـنـهـ ذـاتـ أـهـمـيـةـ بـالـغـةـ، وـكـلـهـاـ فـيـ مـجـمـوعـهـاـ تـؤـكـدـ الـدـقـةـ وـالـأـمـانـةـ الـتـيـ اـتـسـمـ بـهـاـ

(١) بـلـانـكـيرـنـاـ، جـ٢ـ، صـ١٠٥ـ - ١٠٦ـ.

(٢) بـلـانـكـيرـنـاـ، جـ٢ـ، صـ١٥٨ـ - ١٦٠ـ.

لول حين صرخ بالمصادر التي ارتوى منها، وهي حالة نادرة في كتبه، وكان هذا الاعتراف الخيط القائد الذي هدانا في البحث عن نماذجه التي احتذأها.

وبعد أن درست بعض كتب الصوفية الإسلامية، أصبحت مقتنعاً بعمق بأن هذا الفيلسوف الميروقى الشهير ليس إلا مسيحيّاً متصوّفاً (على النمط الإسلامي).

«وإن ما نجده عنده من ازدراء الهيئات الرهبانية، والجماعات الدينية المنظمة، واعتكافه وحيداً ناسكاً متأملاً ليفرغ لخدمة (محبوبه) وتتجواله فقيراً، عارياً إلا من خرقه، ينتقل من بلد إلى آخر، يعظ الناس في الشوارع والمليادين أحياناً، في أسلوب خشن، لا يفرق بين الكبير والصغير، وتفكيره في أن يعزف بالبزق ليلاً، فإذا سمعه الناس أخذوا في محاسبة نفوسهم، معرضاً نفسه لاتهامه بالحمق والجنون، وتفرغه أحياناً للتبرير بال المسيحية في الجبال والوديان، يمضي على «باب الله» الذي يقيم أوده، أو اعتكافه في مغاربة يستغرق في تأملاته، منفرداً «بحبوبه»، بعيداً عن الوحدة التي يشعر بها وهو بين الناس وفي غمار المجتمع، وكل ذلك كان يقوم به أعداد لا تحصى من المرابطين المسلمين على أيامه، على امتداد شواطئ أفريقيا التي زارها.

«وعقیدته الخاصة أن كل علم إشراق أو فيض من الله، ويجيئ جون وسيلة ثقافية، وفيه يسبق الإيمان الفهم، والحقيقة مبدأ مشترك بينهما، ويتصعد الفهم عبر سلم حيث الإيمان يسبقه، وهذا يعتمد على ذلك التعمق في الأسرار الإلهية، والعلم هنا واحد والكل منسجم، العالي والهابط، الحسي والمعنوي، وتضيق الخلافات الكبرى والتناقضات، وكل هذا يقول به المرابطون المسلمين ويمارسونه منذ أعوام طويلة، قبل أن يولد رايموند لول.

«وهذه التأكيدات الجريئة لها نكهة القول بوحدة الوجود أو «الطمأنينة»، وفيها يؤكد أن «المحبوب والصديق» يصبحان في لحظة الشطح وحدة فعلية

في جوهرهما، مع نهج واضح في الوقت نفسه، وقناعة عميقة بصحة العقيدة وصفاتها. وبراهينه «العقائدية الميتافيزيقية» هذه، يراها بعض المؤلفين خليطاً غامضاً مما هو صوفي وعامي، وبين ما هو مقدس وعلماني، بين ما يبدو حماقة وبين أرق الخواطر، حجج لا يفهمها كثير من المسيحيين، وتبدو في نظر لوel واضحة تماماً، وتلك التقنية الغربية جداً، وغير المفهومة أبداً، والتي قيل عنها إننا فقدنا معها مفتاح ثقافه، على حين أن كل الطعوم الغامضة لطريقته، تقنية وفكراً ومذهبًا في العقول، جاءته من الصوفية المسلمين المعاصرين له.

«وثمة منهج تربوي خاص، وكان تجديداً أدخله هذا العالم المستنير، وطبقاً له كل شيء يعلم شرعاً، حتى المنطق. وكل شيء ينشر نثراً، يتم عن طريق التصوير، بعيداً عن النظريات البحتة، والأفكار التجريدية، وإنما يعرض مصوراً في جداول ودوائر ومربعات، وغيرها. ولكي يسلك سبيله عن طريق العين إلى ذكاء الجماهير، وهو منهج خاص تميز به الصوفية المسلمون المعاصرون للول.

ولنبرهن على هذه الآراء، ونظهر التشابه بين الأفكار والآراء، يمكن أن نمضي في جمع الشواهد من حياة التجوال والسياحة عند كثير من الصوفية الإسبان المسلمين الذين عبروا إلى شمال أفريقيا، في الفترة التي سبقت أيام لوel مباشرة، واشتهروا بذلكائهم وتقواهم؛ مثل: ابن سبعين المرسي وابن هور الزاهد، والحربي أو أبو العباس، والعفيف التلمساني، وابن الفارض، وأبو مدين وآخرين غيرهم، جماعات كاملة تتلاقى وتتكاثر شرقاً وغرباً، تعيش الحياة نفسها، وتمارس أفكاراً متشابهة.

ولكن بين هؤلاء جميعاً، تميز شخص واحد بالمعرفة الواسعة، وبالفلسفة العميقـة، إلى جانب أنه شاعر صوفي، وأستاذ عالمي، وأعني به محـي الدين ابن عـربـي، وهو من مرسـية أـيـضاً، وحياته وأـرـاؤـه ومنـهـجـه صـورـة مـسـبـقة لـحـيـاة وـأـرـاء وـمـنـهـجـ الفـيـلـيـسـوـفـ المـيـرـوـقـيـ لـوـلـ.

«إن التشابه المثير في حياة كلا الصوفيين الإسبانيين، المسلم والمسيحي، يعود إلة خصوبتها الفكرية، لقد كتب ابن عربي، ومثله في ذلك لوليو، أكثر من أربع مئة مؤلف، أو على الأقل هذا ما اعترف به نفسه في رسالة كتبها لابن السلطان الكامل.

وهذا التشابه في السلوك يمكن أن يكون صدفة كله، ولكن ما ليس سهلاً تفسيره عن طريق الصدفة البحتة، أو الاتفاق العارض، هو التشابه في نظامهما ومبادئهما، ومنهجهما، وطريقة عرضهما لما يدعوان إليه، وثمة موقفان، أو ثلاثة، خاصة لهما طابع شخصي، ويشيران إلى العلاقة المباشرة الوودود بين كليهما.

كتب ابن عربي مؤلفاته يبغي بها تربية النساك والعاكفين، وإثارة الحمية في نفوسهم حتى يصبح اسم الله موضع الإجلال في الأرض، وليعملوا على بناء البشر وتهذيب أخلاقهم، وأن يرتفعوا بفهمهم حتى يبلغوا الحقائق الإلهية، وإذا كان قد اهتم بالعلوم التي تستهدف أشياء دنيوية، فلكي يعرف (المحبوب) على نحو أفضل، فغاية العلم معرفة جوهر الحب الإلهي.

«وابن عربي، مثل لول، يؤكد أن العلم واحد، ويبحث عن الواحد، والأشياء الموجودة ليست إلا كلمات الله، الذي يرى صورته نفسها في المخلوقات، كما أن المرء يرى صورته نفسها عندما يقف أمام المرأة.

ويرى، ومثله في ذلك لول، أننا يمكن أن نبلغ العلم عن طريق الإيمان، وعن طريق الفهم، ولكن قوة الروح أقوى من قوة العقل الطبيعية؛ لأن الإيمان فوق الفهم والعقل، ومصدر العلم يجيئ فيضاً لا تحصيلاً، والعقل يحتاج دائماً إلى عون ما في براهينه، وهذا لا يكون علماً حتى ولو استندت على الأسباب الضرورية، أما الإيمان فضروبة ذاته، ومن يصلح أن يكون للعقل في البحث عن الحقيقة، وبالإرادة نستطيع أن نبلغ علماً أسمى من علم

الفلسفه، وما يعجز العقل الإنساني عن معرفته بطريق الفكر النظري يكشفه الله لعباده إشراقاً؛ لأن كثيراً من الأشياء تقع في الجانب الآخر من جبل المعرفة الإنسانية، والله يهب الحقائق العليا لأصحاب الإرادة، أما القياس المنطقي فلا يكفي لما وراء الطبيعة أو العلم الإلهي.

«وقد تلقى ابن عربي- فيما يقول- كل العلوم عن طريق النور الإلهي وحده، ونفس الشيء يصرح به لول، وعندما كان ابن عربي في إشبيلية تلقى المعرفة بالعلوم الطبيعية والفلكلية، بلا كتب ولا أساند، وعرف الكيمياء، كما يصرح، عن طريق الإلهام على موهوبًا، ولهذا ليس من عادته أن يشير في كتبه كثيراً، كما يفعل مؤلفون آخرون، إلى العلماء أو المؤلفين. يقول، ومثله فعل لول من بعد: «لسنا نحن الذين يشيرون إلى كلمات هؤلاء، أو أمثال أولئك، وإنما نقدم في هذا الكتاب (أي الفتوحات المكية)، وفي كل كتبنا ما منحنا الفيض الإلهي، وما أمر لنا به الله».

«وأسلوبه متناسق مثل لول، وبين العالم العلوي والعالم السفلي تطابق كامل فيما يرى، وأشكال الأفلاك العليا مثل السفلى الأساسية، ويوجد تناسق كامل بين كل الأنظمة، ما هو متصل بعلم الكائنات، وما هو منطقي أو أخلاقي. وهكذا فإن الكائن الصافي، والكائن غير الصافي، وما ليس كائناً، ويمكن أن يصبح كائناً، أي الممكн، كلها تتلاقى في نظام آخر من التقدير مع الله، والعدم والعالم، واليقين، والإنكار، والشك، والنور، والضباب، والشفق، والسماء، وجهنم، والبرزخ^(١). وتناسق نظامه السابق يبلغ النهاية من الكمال ثابتًا وجسوراً في وحدة الوجود، ويحاول في جرأة عظيمة ومنطقية أن يستدل عليها من عقائد الإسلام الأساسية، وأن يستخرج حتى الحروف نفسها من النصوص القرآنية.

(١) انظر: ميجيل أسين بلايثوس، محيي الدين بن عربي، في كتاب «تكريم مينينديث أبي بلايو، ج ٢، ص ٢١٧ - ٢٥٦»، حيث يشرح بعض المصطلحات.

«والشكل الذي استخدمه ابن عربي لكي يعرض أفكاره، وما يمكن أن نطلق عليه منهجه التعليمي، له مشابهات لا شك فيها عند لول.

لقد نظم ابن عربي المواد المختلفة شعرًا، مهما كان الموضوع جافًّا، وهذه الأشعار يمكن أن تتسم بالجفاف، نعم إيقاعها منضبط، وموسيقاها واضحة، ولكن ما فيها من الشعر قليل، وكل ما هنالك أنه يستخدم نغم القافية وسيلة يعاون بها القارئ على أن يحفظ من الذاكرة ما يحاول أن يعرض عليه. إنها أشعار ميتافيزيقية صعبة الفهم، حافلة بامعاني، ولكنه يكتبها في سهولة منقطعة النظير، ويبلغ به الأمر أن يعتقد - حتى في هذه - أنها جاءته إلهاماً؛ لأنه ينظمها في الحلم، ويذكر يقظاً، وأحياناً يلاحظ عندما يستيقظ أنها تخرج من فمه آلياً، دون أي جهد ثقافي، كما لو كان ثمة شيء في داخله يميلها عليه، ونظمها في كل الأنواع: شعرًا وموشحة وزجلًا، وفي كل البحور، واستخدم في قوافيها جميع الحروف. وتحس في بعض قصائده الصوفية لوناً شعريًّا واضحًا ومتميزة، ويتوجه فيها إلى الله محبوبه تحت رموز مختلفة.

ويلعب الجمل السحري دوراً عند ابن عربي، وتتعدد أن يخلطها في كل أفكاره تقربياً، وبها يشرح أحياناً أشدتها غموضاً وميتافيزيقية. ويؤمن بالفضائل للحروف والأرقام، ويستخدمها في مربعات كوسيلة تربوية.

«ويبدو لابن عربي، ومثله لول، أن كل شيء سهل الفهم عن طريق الرموز، وتجسيمه عن طريق الرسم، ويعرض العلم في أشكال رياضية، ويشرحها مستخدماً المثلثات والمربعات، وقد تدخلت في بعضها البعض^(١)، والدوائر

(١) يقول ابن عربي في كتابه *الفتوحات المكية*، الجزء ٣، ص ٥٢٣، أنه ألف كتاباً بعنوان: إنشاء الجداول والدوائر، صور فيه العالم والحضرين ممثلين في أشكال يسهل العلم بها على صاحب الخيال، إذ لا تخلو العقول من حكم الأوهام فيما تعلم أنه محال، ومع هذا تصوره، ويغلب عليها حكم الوهم، إذ لا ينضبط لها العلم بذلك إلا بعد تصوره، وحينئذ تضبطه القوة الحافظة وتحكم عليه القوة المذكورة.

ومراكيزها، والمربعات داخلها، وغيرها. وبعض هذه الأشكال قريب الشبه جدًا بما عند لول، وأحياناً تجيء في صورة دقيقة منها تماماً، ومعها ندرك العلاقة الوطيدة بينهما، كما لو أن أحدهما نسخ صورته من الآخر.

وتقنية ابن عربي مثل تقنية لول، صعبة وغامضة على الغرباء، وإن شئت طبقاً لما يصرح به هو نفسه، إن علمه لا يمكن أن يخضع للتقنية، ولا تكفي اللغة العادية لعرضه، وفيما يتصل بالأشياء التي تتشابه يكفي أن يتفق الناس على أن يعطوا نفس الأسماء لنفس الأشياء، أما العلوم الإلهية، التي تجيئه إلهاماً، فلا توجد لها مصطلحات؛ لأن ما عند الله ليس له مثيل، ومن جانب آخر لا يحدث أبداً أن يظهر ما هو إلهي للشخص الواحد مرتين في الصورة نفسها، وبالتالي من المستحيل أن توجد تقنية لوصيله، وفضلاً عن ذلك يحدث للصوفية ما يحدث للعشاق، حين يبلغ بهم هياج الشوق مبلغه، فيتحدون مثل المجانين، بطريقة شاذة ومباغٍ فيها؛ لأنهم لا يستطيعون أن يتحكموا في إرادتهم، ولا أن يقيسوا المدى الذي تبلغه ألفاظهم.

«في ضوء ما فصلناه سابقاً نستطيع أن نفهم موقف ابن عربي. وكان في نطاق الإسلام شيئاً بموقف لول بين المسيحيين: ذاك مثل هذا كان عدواً متطرفاً وصريحاً لآراء ابن رشد الفلسفية، والملفكون الأحرار، الذين يرفضون فكرة الإلهام والنصوص الدينية، والإيمان. ولكنه من جانب آخر كان يمضي بعيداً عن طريق الفقه الرسمي، كما كان لول بعيداً عن الكنيسة الرسمية، وكلاهما كان يحاول أن يصلح الناس، وأن يهذب الأخلاق بوسائل تربوية غير حكومية.

«وكان الصوفية يريدون أن يبعثوا النهج القديم من حياة الإسلام، تلك الأيام التي تلت وفاة الرسول، وكان لول يطمح أن يبعث نظام الأخبار من الرسل.

«ورجال الدين الرسميون في كلا الدينين عاملوهما بكل بروء، واتهمهما دعاة العقل في كلا الشعرين بالجنون، وأنهما دعاة يحلمون بالمدن الفاضلة».

وباختصار يمكن القول بأنَّ رأي المسيحيين في أفكار رايموند لول، لا يبعد كثيراً عن رأي المسلمين في ابن عربي، مع تفاوت بسيط لصالح الفيلسوف الميورقي.

حين نتأمل جيداً كل ما سبق تستوعي نظرنا المشابهات الكثيرة في الحياة، والنظام، والمنهج، والموقف، بين هذين الصوفيين الإسبانيين، كل منهما في نطاق الدين الذي آمن به الإسلام أو المسيحية.

«... وفضلاً عن هذه المشابهات، وهي دلائل واضحة على علاقات مباشرة بين محبي الدين بن عربي ورايموند لول، فإن بين أعمال لوليو المنظومة واحدة تحمل عنوان: «أسماء الله المائة»، يقول المؤلف في مقدمتها: «يقول المسلمون إن في القرآن ٩٩ اسمًا، وهي أسماء الله الحسنى، ومن يعرف الاسم المائة يعرف كل الأشياء، ولهذا ألف هذا الكتاب»:

«أسماء الله المائة»، وأعرفها كلها. «وفي كل اسم من أسماء الله نظمنا، عشرة أبيات من الشعر، ويمكن أن ترتل في الكنيسة على نغمات المزامير، فلهذا السبب نظمناها لأن المسلمين يرتلون القرآن في مساجدهم».

«وبما أن الله جعل للكلمات وللأحجار وللحشائش خاصية مميزة، فكذلك مع أسمائه، ولهذا أنصح بأن تذكر أسماء الله المائة كل يوم، وأن تحملها مكتوبة معنا».

كان في ذهن لول، كما نرى وما يصرح به هو نفسه، عندما كتب مؤلفه هذا، نماذج من الشعائر الإسلامية يهدف إلى إدخالها في المسيحية. وفضلاً عن هذا، نلاحظ تأثير المذاهب الإسلامية في أفكاره، فهو يتحدث عن أسماء الله الحسنى كما لو كانت تعويذة لها فضل وتأثير، وهي شيء إسلامي تماماً.

وإذا كان لول حين ذكر هذه الفضائل لأسماء الله الحسنى، قد سار على خطى مؤلف مسلم، وهو شيء واضح، فمن المؤكد أن هذا المؤلف هو محبي الدين بن عربي؛ لأن هذه كتب عدة مؤلفات شعرًا ونثرا تتصل بأسماء الله الحسنى، وفي الجزء الأخير من مؤلفه العظيم الفتوحات الملكية توجد رسالة مطولة، كتبها شعرًا ونثرا عن «أسماء الله الحسنى»، على الرغم من الجدل الذي قام حول ما إذا كانت هذه الأسماء التسعة والتسعون مذكورة في القرآن أم لا.

«وثمة ملمح خاص عن العلاقات الشخصية بين كلا المؤلفين يمكن أن نجدها فيما دعا إليه لول من أنه يجب إعادة تنظيم مجمع الكرادلة في روما، وذلك في رسالته المسمى «بلانكيرنا»، فجعل لكل كاردينال، بما في ذلك البابا، اسمًا اشتقته من أبيات ترتيلة «المجد لله في الأعلى»، وجعل لكل منهم رسالة يؤديها في الدنيا مشتقة من اسمه الذي اختاره له، فهناك كاردينال يسمى «نحمدك»، وآخر يسمى «نباركك»، وهكذا. وفي النظام الداخلي للصوفية، كما رأه ابن عربي، نجد أشخاصًا موكلين بالوعظ وتربية المسلمين وهم الأقطاب، ولفظ قطب ومعناه المحور القريب من لفظ Cardo أو Cardinis اللاتيني، ومعناه قلب، ومنه اشتق لفظ كاردينال. وكل قطب له لقب مقتبس لفظه من القرآن، ومكلف بأن يعظ الناس بلقبه، وأن يردد في الخافقين، وأن يمارس في الوقت نفسه مهمة تتصل بما يعبر عنه في هذا النص، فهناك قطب لقبه «لا إله إلا الله»، وثان «الله محمود»، وثالث «الحمد لله على كل حال»، وغيرها.

اتفاق نادر وغريب: إن التجديد الذي أراد لول أن يدخله إصلاحًا في المسيحية، أطراه في شكل شبيه له، الصوفي المسلم ابن عربي.

«ولكن الدليل القوي، وفيما أرى يمثل البرهان الحاسم، ويفوق كل ما أتينا عليه من مشابهات واتفاقات فيما سبق، ما ورد في كتاب الصوفي لول: «الصديق والمحبوب»، يقول: على نحو ما رأينا في نصوص سابقة ذكرناها: إنه وجد الناس في جانب من بلاد البربر يحكون هناك أن الأنبياء يرثّلون الأناشيد عن الله والحب، ويسيرون عبر الدنيا، يعانون المسكنة وأعمالاً أخرى كثيرة، وأن هؤلاء الصوفية أو المرابطين تعودوا أن يرسلوا بعض الأمثال والحكم القصيرة التي يتطلّبها أسلوبهم، ويضيف لول: إنه ألف كتابه طبقاً لهذا المنهج.

«... باختصار، كان من عادة لول ألا يذكر مصادره، وأعتقد أنه استخدم الوسيلة الوحيدة لكي يشير إلى انتماء طريقة الفلسفية، بأن يقول إنه سار على خطى الصوفية (المسلمين)، وابن عربي من بينهم بالذات يفسر لنا أشياء كثيرة، أصبحت من ملامح الفيلسوف الميروقي، كالمبادئ الأساسية مذهبة، وسلوكه الخاص، ورأيه العلمي، ومنهجه التربوي، وتقنيته، وأخيراً صوفيته، وهو نفسه يعترف، وذلك شيء نادر جداً، بالتقليد الذي اتبّعه في كتاب «الصديق والمحبوب»، وهو نقطة الانطلاق في التصوف المسيحي»^(١).

(١) خوليان ريبير، الأصول العربية لفلسفة ريموند لول، ترجمة أ.د. الطاهر أحمد مكي، ص ١٤٨ - ١٧١ من كتاب (دراسات أندلسية).

هذا وسوف أقدم بإذن الله - في فرصة قادمة - عرضاً مركزاً لأهم النقاط التي عالجتها A.Schimmel في بحثها عن أثر محبي الدين بن عربي على ريموند لول، و«لول» هذا هو أحد المسؤولين عن نشأة الاستشراق في الغرب كما هو معروف، راجع كتابنا عن الاستشراق.

سادساً: مناقشة بعض الأسباب الإضافية وراء افتراض الباحثين الغربيين نظريات أجنبية لتفسير مصدر التصوف الإسلامي

ذكرنا في صدر هذا المبحث بعض الأسباب التي أدت بالباحثين الغربيين إلى البحث عن مصادر أجنبية لنشأة التصوف الإسلامي واستيفاءً لهذه النقطة المهمة أعود فأذكّر بعض الأسباب الأخرى؛ ومن بين هذه الأسباب: تشابه المصطلحات والصياغات أو التعبيرات Phraseology التي استخدمها الصوفية المسلمون وتلك التي استخدمها التصوف المسيحي والهندي والأفلاطونية الجديدة. وفيما يتعلق بتشابه المصطلحات بين التصوف الإسلامي والمسيحية؛ يرى الأستاذ «أربيري»: أن القرآن الكريم قد أبان بوضوح في أكثر من نص أن الوحي الذي أنزله الله على محمد جاء مهيمناً ومصدراً للوحي الذي أنزله الله على الرسل السابقين.

ولذلك؛ فإنه يكون من الغريب حقاً عدم مشابهة التعاليم الإسلامية في جوانب مهمة مع تلك التي جاءت بها المسيحية، ويوجد في واقع الأمر تشابه شديد بين القوانين الأخلاقية وتلك المتعلقة بالزهد والتنسك في الملائكة، وذلك بالرغم من الاختلاف الطبيعي بين الالاهوت وعلم الكلام.

كما أن الحقيقة الإلهية واحدة وغير قابلة للانقسام أو التجزئة Indivisible، وتعلو على كل المستويات الروحية؛ حيث لا يمكن تصور نزاع بين المثل العليا والغايات^(١). ويكشف «أربيري» عن السبب الحقيقي وراء اتجاه زملائه المستشرقين الذين اتخذوا من مجرد التشابه في المصطلحات مبرراً للبحث عن مصدر أجنبى، وهو:

(1) Arberry, An Introduction to the History of Sufism, p.32

التحيز الذي جعلهم يلتمسون لكل أمر ممتاز في الإسلام مصدرًا أجنبيًّا وأن كل حسنة في الإسلام يجب أن ينسبوها إلى مصدر أجنبي أو آخر، وتلك- على حد قوله- أسوأ صور الخيانة العلمية والتعصب الطائفي^(١).

وعالج الباحث الإنجليزي «S.Sh. Lennard» هذه المسألة (تشابه المصطلحات) في مقدمته لـ «لوائح» جامي الذي ترجمه من قبل «Whinfield» فقال: لقد بذل مترجم Oneness of اللوائح جهدًا علميًّا فائقًا في محاولة منه للبرهنة على أن وحدة الوجود Being عند صوفية المسلمين مستعارة من الأفلاطونية الجديدة- وهي اسم لجماعة روحية غير مسيحية تزعمها أفلوطين Plotinus الذي عاش في الإسكندرية في القرن الثالث الميلادي.

ولقد بينَ بالفعل أن ما يتحدث به الصوفية المسلمين عن وحدة الوجود ليس فروضًا نظرية عقلية، لكن نتيجة لحالة الوجود الروحي الغامر، ولقد ذكر المترجم أن أفلوطين نفسه كان يتمتع بنوع شبيه بذلك الكشف بعد أن تعلم على يد أساتذة شرقين الطريق إلى الواحد وكيفية السفر إليه، وقد عبر في كتاباته عن خبرته حول طبيعة الواحد، وعن العلاقة الطارئة له بمصطلحات تبدو مشابهة لتلك التي ذكرها الصوفية، وإن لم تكن مطابقة تماماً.

ونفس الشيء يمكن أن يقال بشأن مؤلف الفيدانتا، وحتى بشأن الكتابات الطاوية «Taoist» في الصين. والشيء الذي ينبغي أن يلاحظ هنا أن التشابه في التجربة الصوفية يسبق دائمًا أي تشابه في التعبير الحاصل من كل أولئك الكتاب الذين وقع لهم كشف باطني وحاولوا أن يعبروا عنه بلغة إنسانية قاصرة ومحدودة عن أداء هذه الوظيفة. ولكي نقول إن بعضهم قد استعار عن بعض: علينا أن نجزم بأن التجربة الباطنية الأساسية يمكن أن تستعار، وهذا في الواقع الأمر لا معنى له. وما يمكن أن يستعار هو طرائق التعبير

(1) Arberry, An Introduction, p.33.

أو المصطلح الفني، الذي وجده مناسباً أولئك الذين واجهوا صعوبة بالغة في وصف الأمور الفائقة للبشر بكلمات بشرية، وعليها أن تتحلى بالحذر فلا نتحدث عن استعارة الأفكار والمصطلحات التي هي من قبيل المشترك الطبيعي في الفكر الإنساني. وإنه ملن الصعوبة بمكان أن نرسم خطأ فاصلاً بين نهاية التشابهات الطبيعية في الفكر الإنساني وببداية الاستعارات.

ويضيف الأستاذ Lennard قائلاً: وليس من الأمور المحيزة للصوفي المسلم أن يجد «أفلوطين» أو «ديونيسيوس» أو مؤلف «الأوبانيشاد» أو «الطاو» يصفون مظاهر أو جوانب لنفس التجربة الروحية التي هو نفسه قد وجدها. كما أنه يعتبر أن استخدام نفس المصطلحات لشرح تجربته الصوفية الذاتية ليس أمراً مهيناً. وعندما فتح المسلمون مراكز الثقافة اليونانية مثل: مصر وسوريا وآسيا الصغرى، ووجدوا معجمًا فنياً فلسفياً؛ وعندما نقلوه إلى اللغة العربية، استخدموه في شرح أفكارهم الفلسفية الخاصة بهم، وأنهم لم يرددوا بسذاجة ما وجدوه لدى فلاسفة الإغريق، بل أقاموا على هذا الأساس بناءهم الخاص بهم، وقد منحوا الفلسفة عمقاً وسعة واتجاهًا جديداً لمناصرة العقائد الأساسية للإسلام، وهكذا فقد بقي قدر من المصطلحات الإغريقية الأصل في معجم المفكرين العرب، استخدموه في التعبير عن أغراضهم الخاصة وشرح مفهوماتهم الذاتية ثم يقول Lennard - الذي اعتنق الإسلام سنة ١٩٣٧ م في لندن: وها أنذا قد استخدمت مصطلحي «Immanence» الحلول، والتعالي «Trancendence» اللذين ينتهيان إلى اللاهوت المسيحي لكي أشرح وجهاً معيناً لمفهوم وحدة الوجود الصوفية، ومع ذلك فإني لاأشعر بأني مدین للاهوت المسيحي بشيء؛ لأنني لم أستخدمهما بنفس المعنى الذي استخدمهما فيه واضعوهما في الأصل؛ لكن قد استعملتها لأنهما مألهوفان وموافقان، ومن ثم فإن استخدامهما أكثر فائدة ونفعاً من استخدام غيرهما. وقد تستخدم أفكار وألفاظ معينة لأنها متاحة بين أيدينا ومقبولة لدى القراء.

وقد بيّنا بوضوح كافٍ أنه في عالم الروح: كل تجربة جديدة هي خلق جديد بمعنى من المعاني، بصرف النظر عن شكل التعبير الذي ارتديه وعلى كل حال فإن هذا الاتجاه يجب ألا يبالغ فيه فيجاوز نطاقه؛ ومع ذلك فإن المصطلحات الأساسية التي استخدمها الصوفية كانت قرآنية الأصل مثل: الفناء، والبقاء، والتجلّ، والأحدية، والواحدية، والحق، الخ.. وإنها لتجربة عقيم تلك التي تحاول شرح مدركات العالم الروحي بمصطلحات فيلولوجية»^(١).

ويشير صوفي معاصر^(٢) - من شبه القارة الهندية- إلى ملاحظة جديرة بالتأمل، وهي: أن المستشرقين رأوا أن «وحدة الوجود» تتعارض مع الإسلام بين التوحيد الخالص، ومن ثم فإن الصوفية قد أخذوها- فيرأيهم- من الهند أو المسيحية أو الأفلاطونية الجديدة. ويرى الشيخ «ربّاني» أنه لا تعارض بتة بين وحدة الوجود الإسلامية الخالصة، والوحدانية الخالصة في الإسلام، أما التعارض فهو بين الوحدانية الإسلامية الخالصة وبين وحدة الوجود الزائفة Adulterated Pantheism في الهندوسية أو المسيحية. ومما يثير الدهشة أن الهندوس يدعون الوحدانية Monotheism ويعبدون مئات من الأشياء التافهة على أنها آلهة، وبالمثل فإن النصارى يدعون أنّهم موحدون ويعبدون ثلاثة آلهة، لذلك فإنّ هذه ليست توحيدية، إنها وثنية تعددية Polytheism. أمّا الإسلام الحقيقي فإنه يجمع بين التوحيد الخالص ووحدة الوجود الخالصة في نفس الوقت، ويشرح الشيخ ربّاني وجهة نظره قائلاً: «الله في الإسلام واحد وكلّي الوجود، وبما أنه تعالى كلي الوجود فهو في كل مكان ولا يمكن أن يحتويه أي مكان أو شخص أو شيء، وإنه واحد ليس بمعنى الإله الواحد فقط، ولكن بمعنى أنه الموجود الواحد أيضًا؛ وحيث إنه واحد وكلّي الوجود فلا شيء آخر يمكن أن يوجد بجانبه وإلا فإنه يكون محدود

(1) Shah Shahidullah. Lennard Introduction to Translation of «Lawaih Jami». by Whin Field. rprinted by Almaarif Lahore. pak

(2) هو الشيخ و.ب.س. ربّاني وهو شيخ معاصر من أتباع الطريقة الششتية الهندية، وكتاب بعنوان: Islamic Sufism.pp.126 - 139.

الوجود. فوحدانية الله وكلية وجوده تمنع أي ثنائية أو تعددية للموجود، ولذلك فإن المفهوم الإسلامي لله أنه هو الموجود فحسب وكل الأشياء لها وجود نسبي أو وجود متخيل مثل: الأمواج والفقاقيع والجليد التي هي في الواقع الأمر ليست شيئاً غير المادلة، إنها ماء في صور واشكال مختلفة.

وقد يسأل هنا: ما الفرق إذا بين «وحدة الوجود» هذه وتلك التي قال بها الهندوس والمسيحيون؟

والإجابة: أنه بالنسبة لوحدة الوجود الزائفة، فإن كل شيء موجود هو الله، وهو يستحق العبادة، ومن هنا كانت عبادة الأصنام. وطبقاً لوحدة الوجود الإسلامية فإن كل شيء موجود ليس هو الله، وليس مستقلاً أو منفصلًا عن الله؛ ولذلك فقد عبر صوفية الإسلام عن وحدة الوجود بلفاظ لا تنتهي الأصول التي جاءت بها الشريعة. ويردف الشيخ رباني قائلاً: إن «وحدة الوجود» ليست فكرة نظرية يمكن أن تشرح بألفاظ المعرفة الظاهرية، لكنها تحقق بالحق المطلق الذي يمنح للولي في حالة الجذب والفناء. ولم يتتبه المستشرقون كما يرى الشيخ رباني إلى الفرق الجوهرى بين معنى وحدة الوجود في الإسلام وفي غيره من هندوسية أو مسيحية، ومهمما يكن من أمر فإني لا أحب أن أناقش هنا مفهوم «وحدة الوجود» كما طرحته مدرسة محى الدين ابن عربي، ولا أود أن أتعرض هنا للفرق بين «وحدة الوجود» و«وحدة الشهود» وهل الخلاف بينهما حقيقي أو لفظي، وما أسمهم به كل من الشيوخين شاه ولی الله أحمد بن عبدالرحيم الدھلوي وأحمد السرهندي^(١)، لكنني أعرض هنا لرأي المستشرق «William Stoddart» الذي يذهب فيه إلى أن «وحدة الوجود» هي المبدأ الأساسي للتصوف في الإسلام؛ لأنه مستنبط مباشرة من «الشهادة» التي فهمت على أنها: لا حق إلا الحق، أو لا حقيقة وجودية إلا حقيقته تعالى، ويذكر الصوفية أن الموجود النسبي لا حقيقة له إلا بالمطلق، والمحدود لا وجود له بغير المحدود^(٢).

(١) سندرس ذلك في بحث مستقل عن الشيخ أحمد السرهندي وجهوده بإذن الله.

(2) William Stoddart, Sufism: The Mystical Doctrines and Methods of Islam, Suhaib Academy Lahore, 1981, p.43

ثم يشير المستشرق W.Stodart إلى الالتباس والخلط الذي يمكن أن يحدّثه استخدام مصطلحات غير دقيقة، ففي رأيه أن تعبير وحدة الوجود Oneness of being قد توهّمه البعض صورة من المصطلح الغربي Pantheism وهذا استعمال مغلوق تماماً؛ لأن مصطلح Pantheism يستعمل عادة ليعبر عن تصورات فلسفية غربية حديثة، وهذا المصطلح يعني عندهم أن الله هو مجموع جميع الأشياء^(١) : God is the sum total of all things.

وكلام «ستودارت» هذا يذكرنا برأي Julian Baldick حول عدم الدقة في اختيار المصطلح وما يمكن أن يؤدي إليه من غموض وإبهام في حقل الدراسات الإسلامية عامة والتصوف خاصة، يقول «جوليان بلديك»: «يجب علينا معاشر المستشرقين - في دراستنا للإسلام والتصوف - أن نتجنب ألفاظاً معينة مستعارة في العادة من المسيحية مثل Heresy هرطقة، وClergy رجال الأكليروس وFundmentalism الأصولية، Orthodoxy Orthodoxy أي القديس. وإن كثيراً من الكتاب الغربيين يتحدثون عن التصوف على أنه قوة مواجهة أو معارضة للأرثوذكية الإسلامية، ولكن من الصعوبة يمكن تحديد من يكون الأرثوذكسي في الإسلام، هل هم المحدثون؟ لقد كان من بينهم صوفية! هل هم علماء الكلام؟ لقد كان من بين صفوفهم صوفية كذلك وما دامت لا توجد أورثوذكسيّة في الإسلام فلا توجد فيه هرطقة بمعنى المسيحي...» ويضيف «جوليان بلديك» إن ألفاظاً كثيرة جداً قد أساء ترجمتها مثل كلمة «Saint» فإن معناها مختلف عن معنى الكلمة «ولي الله» وهي توهم أن المقصور هو المفهوم المسيحي للقديسة Sainthood، ولعل أكثر التعبير إيهاماً هو تعبير The Sacred and the Profane مقدس ونجس، مكان حلال وحرام^(٢).

(1) Ibid. p.49

(2) J.Baldick Mystical Islam: An Introduction to Sufism. London, 1989, pp.7- 8

سابعاً: المصدر الإسلامي للتصوف

بعد هذه المناقشات المستفيضة للآراء التي تذهب إلى جعل مصدر التصوف الإسلامي أجنبياً وافداً كي تنتزع منه أصالته وتقطعه عن جذوره الحقيقية، ثم بعد إشارتنا لنقطتين أساسيتين هما: تأثير التصوف في الإسلام على تصوف الهند وعلى التصوف الغربي، نصل إلى القضية الجوهرية في هذه الدراسة وهي: الحديث عن المصدر الإسلامي للتصوف، وأرى أن معالجة هذه المسألة تقتضي مناقشة النقاط التالية:

- ١- فكرة بعض الباحثين عن اختصاص التصوف بالجانب الأخلاقي في الإسلام.
- ٢- فكرة بعض الدارسين عن وراثة التصوف لجانب من وظائف النبوة.
- ٣- كلام شيوخ التصوف أنفسهم عن إسلامية مصدر التصوف.
- ٤- آراء كبار المستشرقين عن إسلامية مصدر التصوف.

ومن المهم أن نذكر هنا أننا نتحدث عن مصدر التصوف الإسلامي من حيث النشأة الأولى؛ لأننا نقر بأن التصوف قد تأثر في مراحل معينة من تطوره بالفلسفة وأنظارها، واصطنع بعض اصطلاحاتها، واصطبغ بصبغتها، كما أنه استمد من بعض الروايد غير الإسلامية، فهذا ما لا ننزع فيه...» ولقد أخطأ الكثيرون من المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوف الإسلامي بردّه - من حيث نشأته - إلى مصادر أجنبية عن الإسلام^(١) ونؤكد من جانبنا مع كثير

(١) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل ص ١٩ وانظر م. محمد مصطفى حلمي «الحياة الروحية في الإسلام ص ٤٩، الدكتور أحمد محمود صبحي: التصوف: إيجابياته وسلبياته: ص ١٩- ٢٢ نشر دار المعارف ١٩٨٤ والدكتور أبو العلاء عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، المقدمة، نشرة القاهرة ١٩٦٣ م. ٥. جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب: الفصل الأول ص ١٥ وما بعدها، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٤ م.

من الباحثين على أن إرجاع التصوف الإسلامي إلى أحد التأثيرات الوافدة أو غليها جميًعاً- صدورًا ونشأة- دونه خرطُ القتاد، وهو أمر لا يستسيغه منطق العقل السليم ولا تسمح به حقائق التاريخ^(١).

٦- اختصاص التصوف بالجانب الخلقي في الإسلام:

لقد حدد ابن القيم- رحمة الله- الجانب الذي يضطلع به التصوف في الإسلام بأنه الجانب الخلقي السلوكي حيث ذكر في «مدارج السالكين»: واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أنه التصوف هو الخلق. وقد ذكر الكتاني المتتصوف: «التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء»^(٣)، ثم عرف العلامة ابن خلدون التصوف قائلاً: «علم التصوف من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم: طريق الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقلدون على العبادة باسم الصوفية والمتتصوفة»^(٤).

ويجمل بي أن أقتبس تعريف الشيخ حسين مخلوف العدوبي بالتصوف السلوكي
الخلقي؛ حيث يقول: «التصوف الإسلامي تربية علمية وعملية للنفوس، وعلاج لأمراض
القلوب، وغرس للفضائل، واقتلاع للذائئل، وقمع للشهوات، وتدريب على الصبر والرضا
والطاعات.

(١) د. حسن الشافعى: فصول في التصوف، ص ٦٤.

(٢) تعلق الشيخ مصطفى عبد الرزاق على مادة «تصوف» في دائرة المعارف الإسلامية.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٢٨ طبعة القاهرة د.ت.

وهو مواجهة للنفوس ومكافحة لنزعاتها، ومحاسبة دقيقة لها على أعمالها وتروكها، وحفظ للقلوب عن طوارق الغفلات وهواجس الخطرات، وانقطاع عما يعوق السالك في سيره إلى الله، وزهادة في كل ما يلهي عن ذكر الله ويتعلق بالقلوب سواه.

وهو معرفة لله ويقين، وتوحيد لله ومجيد، وتوجه إلى الله وإقبال عليه، وإعراض عما سواه، وعكوف على عبادته وطاعته، ووقوف عند حدوده، وتعبد بشرعيته، وتعرض لنفحاته وهباته التي يخص بها أولياء وأحبابه فضلاً منه وكرماً.

وجملة القول فيه قبل تدوينه كفن إسلامي وبعده: أنه علم وحكمة وتبصرة وهدية، وتربيّة وتهذيب، وعلاج ووقاية، وتقوى واستقامة، وصبر وجهاد، وفار من فتن الدنيا وزينتها واستبعاد»^(١).

وإذا كان التصوف يمثل الجانب الأخلاقي في بناء الإسلام أو هو «زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة» على حد تعبير الشعراوي في الطبقات^(٢)، فإنه بهذا الاعتبار: روح الإسلام؛ لأن أحكام الإسلام كلها مردودة إلى أساس أخلاقي^(٣) لأن الأحكام التي جاء بها الإسلام تشتمل على الجوانب الآتية:

- العقائد.

- وأحكام العبادات.

- وأحكام المعاملات.

- والأخلاق.

(١) تصدر كتاب «رسالة المسترشدين» للحارث بن أسد المحاسبي، نشرة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، نشر المكتب الإسلامي بدمشق.

(٢) الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٤ طبعة القاهرة ١٣٤٣ هـ.

(٣) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٢.

وقد ربط الرسول ﷺ بين العقيدة أو الإيمان والأخلاق؛ فقال:

«أَكْمَلَ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا».

«لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ».

«خَصْلَتَانِ لَا تَجْتَمِعُانِ فِي مَؤْمِنٍ: الْبَخْلُ وَسُوءُ الْخُلُقِ».

وكذلك فإن العبادة والمعاملة ما لم تقم على أساس خلقية فلا جدوى لها ولا نفع فيها. أدرك الصوفية ذلك وتحققوا به، ومن ثم أنشأوا للأخلاق الدينية علماً مستقلاً مكملاً لعلمي الكلام والفقه هو «علم التصوف»؛ فهو- في أساس نشأته الأولى- علم شرعى مستتبط أو مستمد من الكتاب والسنة^(١).

وما من صوفي إلا يتحدث عن السلوك إلى الله تعالى ومقاماته أو مراحله التي تبدأ بمجاهدة النفس أخلاقياً، ثم بتدرج السالك في منازل متعددة تعرف عندهم بالمقامات والأحوال^(٢)...، ويعني الصوفية بالمقام: مقام العبد بين يدي الله فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات؛ ومن أمثلة ذلك عندهم: التوبة والزهد والورع والفقر والصبر والرضا والتوكل.. الخ. ومن أمثلة الأحوال عندهم: المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين وما إلى ذلك، على اختلاف في اتجهادات الصوفية حول ترتيب سلسلة المقامات أو المراحل أو المنازل والأحوال الصوفية، وهذا كله سلوك وأخلاق.

أولاً: القرآن الكريم مصدر المقامات والأحوال (التصوف):

ومهما يكن من أمر فإن حقيقة التصوف أو موضوعه الأصلي عندهم هو المقامات والأحوال، وقد حرصت كتب الصوفية كلها على بيان أن

(١) السابق ص ١٣-١٥.

(٢) انظر: السراج الطوسي ك «اللمع»، الكلباذى: «التعرف لمذهب أهل التصوف»؛ القشيري: «الرسالة» و«الهجويرى» «كشف المحجوب»

هذه المقامات والأحوال تستند جميعها إلى القرآن والسنّة وإلى حياة النبي وأخلاقه، وقد كان ذلك من الموضوعات الأثيرة لديهم؛ لذلك أفاضوا في بيانه وتفصيله أوضح بيان وأتم تفصيل، ولم يبق لنا غير أن نذكر أمثلة وشواهد على ذلك، ومن أراد أن يستزيد فعليه بكتب القوم، يستند الصوفية في «مجاهدة النفس» إلى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِيَا لَنْهَدِيَنَّهُمْ سُبْلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(١).

﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى {٤٠} فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾^(٢).
 ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ﴾^(٣).

أما مقام «التقوى» فمستنده قول الله تعالى:

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِ﴾^(٤).

ومقام «الزهد» مستنده إلى قوله تعالى:

﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى﴾^(٥).
 ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَاصَّةٌ﴾^(٦).

ومقام «التوكل»:

﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾^(٧).

﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلِيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾^(٨).

(١) سورة العنكبوت ٦٩.

(٢) سورة النازعات ٤١/٤٠.

(٣) سورة يوسف / .٥٣.

(٤) سورة الحجرات / ١٣.

(٥) سورة النساء / .٧٧.

(٦) سورة الحشر / .٩.

(٧) سورة الطلاق / .٣.

(٨) سورة التوبه / .٥١.

ومقام «الشكر»:

﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لِأَزِيدَنُكُمْ﴾^(١).

ومقام «الصبر»:

﴿وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرَكَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾^(٢).

﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾^(٣).

ومقام «الرضا»:

﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾^(٤).

ومقام «الحياة»:

﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾^(٥).

ومقام «المحبة» مستنده قول الله تعالى:

﴿إِنَّمَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾^(٦).

أما المعرفة أو الإلهام الحاصل من التقوى والتلخّق فمرده إلى قول الله تعالى:

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ﴾^(٧).

(١) سورة إبراهيم/٧.

(٢) سورة النحل/١٢٧.

(٣) سورة البقرة/١٥٥.

(٤) سورة المائدة/١١٩.

(٥) سورة العلق/١٤.

(٦) سورة المائدة/٥٤.

(٧) سورة البقرة/٢٨٢.

﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّنَا عِلْمًا﴾^(١).

والآحوال كذلك يستند الصوفية فيها إلى القرآن الكريم، فحال «الخوف» مرده إلى

قول الله تعالى:

﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ حَوْفًا وَطَمَعًا﴾^(٢).

وحال «الرجاء»:

﴿مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ﴾^(٣).

و«الذكر» الصوفي:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾^(٤).

و«الدعاة»:

﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾^(٥).

﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَ إِذَا دَعَاهُ﴾^(٦).

ويؤكد الدكتور التفتازاني على أن البذور الأولى للتصوف الإسلامي، من حيث هو علم للمقامات والأحوال، أو بعبارة أخرى من حيث هو علم للأخلاق الإنسانية والسلوك الإنساني، موجودة في القرآن الكريم، ومن هنا يكون التصوف من حيث نشأته الأولى آخذًا من القرآن^(٧).

(١) سورة الكهف/٦٥.

(٢) سورة السجدة/١٦.

(٣) سورة العنكبوت/٥.

(٤) سورة الأحزاب/٤١.

(٥) سورة غافر/٦٠.

(٦) سورة التمل/٦٢.

(٧) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٤٣.

ثانياً: حياة الرسول ﷺ وأحواله وأخلاقه وأقواله أساس للتصوف السلوكي الخلقي:

يعوّل الصوفية كثيراً على حياة محمد ﷺ قبل بعثته وبعدها على السواء، ويرون أن في تحنته في غار حراء تكمن البذرة الأولى التي نبت منها التصوف فقد كان النبي يتحنّث في غار حراء كلما أقبل شهر رمضان، مبتعداً عن صخب الحياة، زاهداً في نعمها وترفها، متقللاً في مأكله ومشربه، ومتاماً في الوجود، وكان يقضي في خلوته أو عزلته هذه كل سنة الليليات ذات العدد، فأتاح له ذلك كله صفاء القلب. وعلى الجملة قد كان تحنته في غار حراء تمهدًا لنبوته حتى نزل عليه جبريل بالوحى وهو متحنّث في خلوته أو عزلته عن الناس في غار حراء، ومن هنا يعوّل الصوفية تعويلاً كبيراً على «العزلة والخلوة» ويستندون في ذلك إلى خلوة الرسول ﷺ في تحنته قبلبعثة، وإلى اعتكافه في العشر الأواخر من رمضان بعد البعثة؛ حيث روت عائشة رضي الله عنها: «أن النبي ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله، ثم اعتكف أزواجه من بعده».

وقد اعتكف في العام الذي قبض فيه عشرين يوماً كما يروي أبو هريرة. وعنها رضي الله عنها قالت: «أول ما بدئ به رسول الله من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم ثم حُبِّب إليه الخلاء، فكان يأتي حراء فيتحنّث فيه الليليات ذات العدد، ويتنزد لذلك.. حتى جاءه الحق وهو في الغار»^(١).

ويشرح الغزالى فوائد الخلوة أو العزلة قائلاً: «الفائدة الأولى» التفرغ للعبادة والفكر والاستئناس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق، والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى في أمر الدنيا والآخرة، وملوك السموات والأرض، فإن ذلك يستدعي فراغاً ولا فراغ مع المخالطة، فالعزلة وسيلة

(١) السهروردي البغدادي: عوارف المعرف، بهامش إحياء علوم الدين، ج ٢ ص ٢٦٦

إليه.. فالعزلة أولى بهم (أي بالصوفية)، ولذلك كان ﷺ في ابتداء أمره يتبتّل في جبل حراء، وينعزل إليه حتى قوي فيه نور النبوة، فكان الخلق لا يحجبونه عن الله، فكان بيده مع الخلق، وبقلبه مقبلاً على الله تعالى^(١).

لقد وجد الصوفية في تبتّل الرسول عليه الصلاة والسلام في حراء وفي اعتكافه بعدبعثة مستنداً لهم في عزلتهم أو خلوتهم الصوفية.

أما عن الحياة المحمدية بعد نزول الملك، فقد كان الرسول يأخذ نفسه بالتقشف في الملبس وأماكل وبالعكوف على العبادة والتهجد حتى لقد نهاه الله عن المبالغة في ذلك بقوله: ﴿ طه {١١} مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ ﴾^(٢) وقد كان ﷺ مقبلاً على الزهدة والعبادة والتقوى والخوف والصبر والرضا والشكر.. وكل ذلك كان منبعاً ومصدراً ومستنداً لما أخضع الصوفية أنفسهم له من رياضة ومجاهدة، وما كانوا يتقلّبون فيه من منازل ومقامات؛ هي عندهم سبيل العبد إلى تصفية نفسه وتنقية قلبه^(٣).

هذا وقد فصلت كتب السيرة والشمائل^(٤) الخصائص الخلقيّة والسلوكية والنفسية والروحية للرسول ﷺ. وحسبنا أن نشير هنا إلى أمثلة فحسبنا أدبه الرفيع وخلقه الحسن وزهده وورعه وتقشفه وتعبداً؛ أما عن خلقه فقد بلغ أن وصفه ربه تعالى؛

فقال:

﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾^(٥)، وسئلَت عائشة عن خلق الرسول، فقالت: «كان خلقه القرآن، يرضى برضاه ويُسخط بسخطه». أما عن تهجده واعتكافه

(١) الغزالى: الإحياء، ج ٢ ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٢) صدر سورة طه.

(٣) الحياة الروحية في الإسلام ص ٢٣ - ٢٦، وقارن: مدخل إلى التصوف ص ٤٣ - ٤٧.

(٤) مثل «سيرة ابن هشام» والروض الفائق» والخصائص» و«زاد المعاد» و«الوفا بأوصاف المصطفى» و«الرحيق المختوم» وغير ذلك.

(٥) سورة القلم. ٤/

واستغفاره فقد روت عائشة: أن النبي ﷺ كان يقوم الليل حتى تنفترق قدماه، فقلت له: مَ تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ قال: أَفلا أَحُبُّ أَنْ أَكُونَ عَبْدًا شَكُورًا^(١).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «والله إِنِّي لِأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرُ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً»^(٢) وفي حديث مسلم: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ، فَإِنِّي أَنُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ مَائَةَ مَرَّةً»^(٣).

ونشير هنا مجرد إشارة إلى دعوته ﷺ إلى الزهد والتقرب بالنوافل والذكر والتوكيل والصبر والتوبة؛ حيث يقول: «ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس»^(٤) «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بَعْدَ خَيْرًا فَقَهْهُ فِي الدِّينِ وَزَهَدَ فِي الدِّينِ وَبَصَرَهُ بِعِيوبِهِ»^(٥).
«إِذَا رَأَيْتُمْ مَنْ يَزَهَدُ فِي الدِّينِ فَادْنُوا مِنْهُ، فَإِنَّهُ يَلْقَى الْحُكْمَةَ»^(٦).

وفي الحديث القدسي: إن الله تعالى قال: «من عادى لي ولِيًّا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب عبدٌ إلى بشيء أحبُّ إلى مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن

(١) رواه الشیخان: البخاري ومسلم.

(٢) رواه البخاري.

(٣) رواه مسلم.

(٤) رواه ابن ماجه والطبراني «في شعب الإيمان».

(٥) رواه ابن كعب في شعب الإيمان عن محمد بن كعب مرسلًا.

(٦) رواه ابن ماجه وأبو نعيم، والبيهقي.

سألني أعطيته، ولئن استعاذ بي لأعيذنه»^(١) «الطهر شطر الإيمان، والحمد لله تملاً الميزان، وبسبحان الله والحمد لله تملاً (أو تملاً) ما بين السموات والأرض، والصلوة نور، الصدقة برهان، والصبر ضياء»^(٢).

أماً أدعنته عَلَيْهِ الْكَبِيرَ فقد كانت تفيض بأعمق معاني الإيمان، والتوكّل، والتسليم، والشّكر، والصّبر، والحلّم، والإنابة، والرّضا، والتقوّى؛ تلك المعاني التي وجد فيها المؤمنون بعامة والصوفية على الأخص هداية وتربيّة وإرشاداً وتعلّيماً وأسوة وقدوة لهم، وحسبنا هنا أن نسجل بعض هذه الأدعية التي زخرت بها كتب السنة المطهرة؛ دعا رسول الله عَلَيْهِ الْكَبِيرَ فقال:

«اللهم إني أعوذ بعزتك لا إله إلا أنت أنت الحق لا تموت، والجن والإنس يموتون»^(٣).

«اللهم اجعلني شكوراً، واجعلني صبوراً، واجعلني في عيني صغيراً وفي أعين الناس كبيراً»^(٤).

«اللهم أعني بالعلم، وزيني بالحلم، وكرّمني بالتقوى، وجمّلني بالعافية»^(٥).

«اللهم إني أسألك الصحة، والعفة، والإنابة، وحسن الخلق، والرضا بالقدر»^(٦).

فكـلـ أولـئـكـ دـلـائـلـ حـقـ وـشـواـهـدـ صـدـقـ عـلـىـ أـنـ عـبـادـ العـبـادـ وـزـهـدـ الزـهـادـ وـتصـوـفـ الصـوـفـيـةـ،ـ وـمـاـ يـنـطـوـيـ عـلـيـهـ هـذـاـ كـلـهـ مـنـ مـعـانـيـ الـخـلـقـيـةـ وـالـمـنـازـعـ

(١) رواه البخاري.

(٢) رواه مسلم عن ابن مالك بن عاصم الأشعري.

(٣) رواه البخاري ومسلم.

(٤) آخرجه البزار وهو حديث حسن.

(٥) كنز العمال ج ١ رواه الرافعى عن ابن عمر.

(٦) رواه البزار والطبراني.

الروحية، قد وجد مادته الأولى فيما روی عن النبي ﷺ من الأحوال وما أثر عنه من الأقوال^(١).

ثالثاً: حياة الصحابة وأقوالهم:

اتخذ الصوفية من حياة الصحابة الحافلة بالأحوال والأقوال الدالة على التقشف والزهد والورع والإقبال على الله والإعراض عن الدنيا معيناً يغترفون منه. وليس لباحث منصف أن يغفل ما كان لحياة الصحابة وأقوالهم من أثر على حياة الصوفية الروحية، ولقد كان الصحابة رضي الله عنهم مقتدين بالنبي ﷺ متأسسين به على الحقيقة، ولقد أتني الله تعالى عليهم بقوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ﴾^(٢).

وقد عقد السراج في كتابه «اللمع» فصلاً بعنوان: كتاب الصحابة رضوان الله عليهم: باب في ذكر أصحاب رسول الله ﷺ ومعانيهم رضي الله عنهم^(٣) وحسبنا أن نذكر هنا لمعاً من «اللمع» قال الطوسي: بلغني عن أبي عتبة الحلوي رحمه الله أنه قال: «ألا أخبركم عن حال كان عليها أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام؟

(١) الحياة الروحية ص ٢٦، مدخل إلى التصوف: ص ٤٩، وانظر: «التصوف الثورة الروحية» للدكتور أبو العلا عفيفي، و«مقدمة المنقد من الضلال» للدكتور عبد الحليم محمود، «قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة» للدكتور محمد السيد الجليني، و«التصوف طريقاً وتجربة ومذهبًا» للدكتور كمال جعفر، و«علم التصوف» للدكتور محمد مصطفى، و«دراسات في التصوف الإسلامي» للدكتور جلال شرف، و«تاريخ التصوف» للدكتور قاسم غني، و«التصوف وابن تيمية» للدكتور مصطفى حلمي، هذا علاوة على كتب القوم أنفسهم.

(٢) سورة التوبة: ١٠٠.

(٣) أبو نصر السراج الطوسي: الملمع، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، نشرة دار الكتب الحديثة بمصر والمثنى بيروت، ١٩٦٠، ص ١٦٦ - ١٩٣.

أولها: لقاء الله تعالى كان أحب «إليهم» من الحياة.

والثانية: كانوا لا يخافون عدواً قلوا أو كثروا.

والثالثة: لم يكونوا يخافون عوزاً من الدنيا، وكانوا واثقين برزق الله تعالى... الخ^(١).

ثم ذكر صاحب «اللمع» أبا بكر الصديق رضي الله عنه وأحواله التي تعلق بها أهل الصفة من هذه الأمة وكذلك صاحب: «الرياضة النضرة في مناقب العشرة» وصاحب «الاستيعاب في معرفة الأصحاب» و«أسد الغابة في معرفة الصحابة» و«طبقات ابن سعد» وغيرهم، وأفاضوا في بيان زهده وعكوفه على العبادة والتقدشف والتواضع والدعاء إلى غير ذلك.

أما عمر رضي الله عنه فإن لأهل الحقائق تعلقاً وأسوة به ملئان اختص بها.. من اختياره لبس المفرقة والخشونة، وترك الشهوات، واجتناب الشبهات وإظهار الكرامات، وقلة المبالغة من لامة الخلق عند قيام الحق، ومحق الباطل، ومساواة الأقارب والأبعد في الحقوق، والتمسك بالأشد من الطاعات^(٢).

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «قد كان في الأمم محدثون ومكلمون، فإن يك في هذه الأمة فعمر» سئل أهل الفهم عن المحدث؟ فقال: أعلى درجة من درجات الصديقين، ودلائل ذلك ظهرت عليه، وهو ما ذكر عنه أنه كان يخطب فصاح فقال في وسط خطبته: يا سارية الجبل، وسارية على باب نهاوند، فسمع صوت عمر - رضي الله عنه - وأخذ نحو الجبل وظفر بال العدو.

وروي عن أبي عثمان النهدي أنه قال: رأيت على عمر - رضي الله عنه - قميصاً فيه أثنتا عشرة رقعة، وهو يخطب، وروي عن عمر - رضي الله عنه - أنه قال: رحم الله امرأً أهدى إلى عيوبه^(٣).

(١) اللمع ص ١٦٧.

(٢) اللمع، ص ١٧٤.

(٣) اللمع، ص ١٧٣، وللتتوسع انظر: «حياة الصحابة» للكاندھلوي، طبعة الرياض.

وتحدث الصوفية بمثل ذلك عن الخلفاء الأربع، والعشرة المبشرين بالجنة وكثير من الصحابة رضي الله عنهم، ورأوا في حياتهم وأقوالهم منبعاً وقدوة لهم في سلوكهم إلى الله تعالى؛ أي في مقاماتهم وأحوالهم.

٣- التصوف: ووراثة النبوة في الإرشاد والتربية وقيادة الأرواح في سيرها نحو الحق

تعالى:

إذا كان بعض الباحثين قد رأى أن التصوف في الأصل هو علم الأخلاق الدينية^(١)، ومن ثم فهو مستمد من القرآن والسنة فإن بباحثين آخرين اتجهوا- في إثبات إسلامية مصدر التصوف- إلى النظر في وظائف النبوة المطهرة الثلاث الكبرى، وأن التصوف قد ورث واحدة منها، ومن ثم فهو مستمد من النبوة مباشرة^(٢)، ونظراً لجدية هذا الرأي وأصالته؛ فإننا نشرحه بلسان صاحبه، الدكتور حسن الشافعي:

«إن التصوف الإسلامي نشأ ضرورة لازمة في المجتمع السنوي المسلم انبثاقاً من ميراث النبوة المحمدية، إذ للنبوة ثلاثة وظائف:

أولها: بلاغ الشرع وبيانه وتعليمه للناس.

ثانيها: سلطة تنفيذ الأحكام ومعاقبة المقصر وردع المعتمدي.

ثالثها: تزكية النفوس وقيادة الأرواح في سيرها نحو الحق تعالى، قال عزّ وجلّ: ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأَمْمَيْنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾^(٣).

(١) يذهب معظم شيوخ الصوفية وكثير من الباحثين إلى هذا ومنهم ابن خلدون ومن المعاصرين، د. محمد مصطفى حلمي والدكتور التفتازاني، والشيخ حسين مخلوف والدكتور عبد الحليم محمود وغيرهم.

(٢) من القائلين بهذا الرأي الدكتور حسن الشافعي، والشيخ رباني من شبه القارة الهندية الباكستانية.

(٣) سورة الجمعة / ٢.

وقد كانت هذه الوظائف أو الجوانب الثلاثة متمثلة في شخص النبي المصطفى ﷺ، فكان مبلغ أحكام الدين ومعلمها، وكان الحاكم المنفذ والراعي الحكيم للأمة بسلطان الشرع والنبوة، وكان النموذج العلمي الكامل يرشد النفوس ويقود الأرواح.

«ولقد بقيت هذه الجوانب مجتمعة- بعد الرسول ﷺ- في شخصية الخليفة الراشد، وما انقضى عهد الخلافة الراشدة، أخذت هذه الجوانب تتوزع تدريجياً داخل المجتمع السنوي المسلم، فظهر العلماء المجتهدون، فكانوا أولى الأمر العلمي وأهل الذكر الشرعي...».

وقام أكثر الأئمة على تنفيذ الشريعة ورعايتها للأمة، أو سياسة الدنيا بالدين كما يقول ابن خلدون، بقدر توفيق الله لهم، وبما منحوا من حق الطاعة من جانب الأمة التي اختارتهم.. وهؤلاء هم أولوا الأمر العملي.

«أما وراثة النبوة في إرشاد النفوس وتربيتها وقيادة الأرواح فقد شغل به قوم من الزهاد والعارفين بعد عصر الصحابة والتابعين، وربما جمع بعضهم بين الاجتهاد في العلم والعمل كالجنجيد والبصري والغزالى وابن عبد السلام.

وهذا الجانب الأخير من تراث النبوة هو الذي صدر عنه التصوف الإسلامي مستمدًا الأسوأ من حياة النبي ﷺ وصحابته. فكان الصوفية- بهذا- ورثة النبي ﷺ في هذا الجانب، فاهتموا بالتزكية، والتربية وإعداد النفوس لوصال بارئها، وصقلها لتلقي تجلياته وأنواره من خلال منهج أخلاقي وسفر روحي، ومتابعة جادة لمسلك النبي ﷺ طلبًا للشهود واليقين، وسعياً للكمال الإنساني.

ثم يستنبط الباحث النتيجة المقصودة قائلاً: ذلكم هو أساس التصوف الإسلامي ومصدره.. فالتصوف ظاهره سنية نشأت بين أهل السنة والجماعة،

وصدرت عن أسس إسلامية، وهذا لا يمنع أبداً- بل لعل هذا هو ما حدث فعلاً- أنها تأثرت في رحلة تطورها بمؤثرات خارجية، كان لها أثر ملحوظ في صبغ هذه الظاهرة السنية الإسلامية ببعض الألوان الجديدة، معبقاء الظاهرة مرتبطة بأصولها الأولى^(١).

٣- ربط شيوخ الصوفية التصوف بالكتاب والسنّة:

يحرص شيوخ القوم على التأكيد على أن التصوف- علمًا وعملاً- مستند إلى القرآن والسنّة، ونشير فيما يلي إلى بعض التصريحات الدالة على ذلك؛ يقول الجنيد رحمه الله:

«علمنا هذا مشتبك بحديث رسول الله عليه الصلاة والسلام».

ويقول صاحب «اللّمع» سمعت أبي عمر إسماعيل بن نجید يقول: سمعت أبي عثمان سعید بن عثمان الحیری يقول: «من أمر السنّة على نفسه قولًا، وفعلاً، نطق بالحكمة..

قال تعالى:

﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾

قال سهل: «كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنّة؛ فباطل»

(١) حسن الشافعي، «فصل في التصوف»، ص ٦٥ - ٦٧، وقارن:

W.B.S.Rabbani K Islamic Sufism pp.77 - 79.

إن هذه الفكرة في الواقع أصلية وعميقة، إلا أن لنا عليها بعض الملاحظات الشكالية مثل:

- حصر وظيفة النبوة في ثلاثة جوانب فقط يحتاج إلى إعادة نظر؛ لأن جوانب النبوة أوسع من ذلك وأشمل.
- تفرق هذه النظرية بين الجوانب الثلاثة تفرقة واضحة، ومن ثم تبدو كأنها تفصل بين العلم والعمل.
- لكن كانت هذه الوظائف قد انطلقت من المسجد أولاً ثم استقرت في المدرسة، ودار الحكم والخانقاه حسبما انتهت إليه النظرية- فلنا نسأله: أين دور المسجد إذًا؟
- هذه النظرية تصف الواقع أو ما هو كائن بالفعل ويترتب على ذلك أنها تبرر هذا الواقع، فإذا كان كل جانب أو وظيفة- على حدة وفي وضعه الراهن- مستمدًا من النبوة ووارثًا لها، فهو شرعي نبوي، رغم مراة الانفصام- بين هذه الجوانب- الذي يعني منه الواقع الإسلامي.

وقال أبو سليمان الداري: ربما تناولت الحقيقة قلبي أربعين يوماً فلا آذن لها أن تدخل
قلبي إلا بشاهدين من الكتاب والسنة». وغير ذلك كثير جداً من أقوال المشايخ فليرجع
إليها في كتبهم.

٤- إقرار كبار المستشرقين بأن مصدر التصوف إسلامي قرآنی نبوی:

ذكر الأستاذ Nicholson في كتابه «The Idea of Personality in Sufism»

«لقد وجد التصوف- في حقيقة الأمر- جذوره في الكتاب والسنة. مثله في ذلك مثل

كل حركة دينية في الإسلام»^(١).

ويقول: «ومهما يكن من أمر، فإن هنالك أموراً كثيرة في القرآن تشكل أساساً حقيقياً للتصوف»^(٢).

هذا رأي «نيكلسون» أحد رواد دراسة التصوف الإسلامي في الغرب في القرن العشرين وشيخ المدرسة الإنجليزية، أما «ماسينيون Massignon» وهو رائد المدرسة الفرنسية في دراسة التصوف الإسلامي، فقد نظر إلى مسألة أصل التصوف نظرة علمية منصفة، وقد اتخد لإثبات نظريته في مصدر التصوف منهجاً علمياً دقيقاً هو بحث مصطلحات الصوفية وإرجاعها إلى مصادرها الأولى، مُظهراً بذلك العوامل التي ساعدت على نشأة التصوف في

(1) Nickolson, The Idea of Personality in Sufism, p.4

(2) Ibid.

وعبارة نيكلسون:

«Apart from the fact that Sufism Like every other religious movement in Islam has its roots in the Koran and

Sunnah and Cannot be understood unless. We study it from the source upwards...».

«Be that as it may there are many things in the Koran which constitute a real basis for Sufism».

Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane Paris 1922.1955

الإسلام، وكان لها تأثير في تكوينه وتطوره، وقد كتب في ذلك كتابه: «بحث في أصول المصطلح الفني للتصوف الإسلامي»، وانتهى من بحثه هذا إلى أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة هي:

- ١- القرآن وهو أهمها.
- ٢- العلوم العربية الإسلامية كال الحديث والفقه وغيرها.
- ٣- اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون الستة الميلادية الأولى من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرها، وأصبحت لغة العلم والفلسفة^(١).

ويوضح الدكتور عبد الرحمن بدوي^(٢) رأي «ماسينيون» بقوله: هذا الكتاب هو رسالته الثانية للدكتوراه، استعرض فيها نشأة التصوف الإسلامي منذ عهد الرسول حتى الحلاج، ودرس المصطلحات الصوفية الكبرى التي ظهرت في تلك الفترة، وأدلّ برأيه السديد الأصيل وهو أن التصوف الإسلامي نشا عن أصول إسلامية خالصة مستمدّة من القرآن الكريم وسنة الرسول وحياته، وحياة أصحابه ذوي النزعات الزاهدة، وبهذا دفع في صدر تلك الآراء المغالبة الواهية التي انتشرت في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن نتيجة للمنهج الهزيل الذي اتبع؛ منهج الأشباه والنظائر الواهية الظاهرية للتدليل على التأثير والتأثير. وقد اندفع فيه نفر من مؤرخي التصوف والحياة الروحية في الإسلام من المستشرقين أمثال ثولك وجولد تسيهير، ومكدونالد وهورتن، ولا يزال هذا المنهج يجد لهـ مع الأسفـ بعض الأنصار اليومـ مما أن حاولوا رد نشأة التصوف الإسلامي إلى تأثيرات أجنبية كالأفلاطونية

(١) عن مقدمة الدكتور أبو العلا عفيفي: في التصوف الإسلامي، ص: ي، وقارن الدكتور التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٣٦.

(٢) انظر له: شخصيات قلقة في الإسلام: (بحث: لويس ماسينيون: حياته وأبحاثه)، الطبعة الثالثة، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م.

المحدثة والمذاهب الهندية، ولهذا فإن للأستاذ «ماسنيون» الفضل العظيم في تفسير نشأة التصوف الإسلامي ونموه- على الأقل في القرون الثلاثة الأولى- تفسيرًا مستمدًا من أصول إسلامية خالصة، ومن الكتاب والسنة على وجه الخصوص».

ونلاحظ من جانبنا أن الأستاذ «ماسنيون» كان أثبتت على رأيه في رد التصوف الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى إلى مصادر إسلامية، أمّا الأستاذ نيكلسون فقد كان ميالاً إلى نفس الرأي لكن ليس بنفس الحسم والوضوح، إذ كان متربّدًا في رأيه إلى حد ما^(١).

ولقد عبر الأستاذ «أربيري» تلميذ نيكلسون- عن إعجابه بمنهج «ماسنيون» وموافقته له في النتيجة التي تحصل عليها قائلاً^(٢): «إنه لا يكفي البتة أن يذكر- بدون تحفظ أن مبدأ الفنان الصوفي قد استعاره صوفية الإسلام من «ديانة باتنجلி» «dhyana of Patanjli»، إذ إنه

(١) راجع مبحث (ماسنيون: حياته وأبحاثه) في كتاب الدكتور عبدالرحمن بدوي ، المشار إليه .

(2) Arberry, An Introduction to the History of Sufism, pp.33- 34.

وهذه عبارته:

«It cannot be enough to state boldly that the Sufi doctrine of «Fana» has been borrowed from the «Dayana» of Patanjli and leave it there. Before such a theory can be accepted it is necessary to prove certain things among them the vital point is that actual exchange of ideas was possible and realiable at that period of history between India and Islam. Massignon applies the Criteria to the other Current theories of the origin of Sufism the theory of Iranian influence and Aryan reaction the theory of Hebrew and Christian influence the theory of Oriental syncretism made up of Neoplatonism Gnosticism Manicheanism».

«It is from the Quran constantly recited on mediated practiced that Islamic mysticism proceeds in its origin and in its development.... from this springs even the Curious Phenomenon of Shath.....».

قبل أن تقبل مثل هذه النظرية علينا أن نبرهن على صحة أمور معينة؛ أهمها أن تبادلاً واقعياً للأفكار كان ممكناً ومتتحققًا في تلك الفترة التاريخية بين الهند والإسلام.

ولقد طبق ماسنيون منهجاً دقيقاً على النظريات المتداولة لتفسير نشأة التصوف؛ كنظرية التأثير الإيران، ورد الفعل الآري، ونظرية التأثير العربي والمسيحي، والنظرية الشرقية للتلفيق بين الأديان المتعارضة، المكونة من الأفلاطونية المحدثة، والغنوصية، والمانوية.

ثم يلخص رأي ماسنيون الذي يقره عليه بقوله: «لقد انبثق- التصوف في نشأته وتطوره من التزام ترتيل القرآن وتدبره وتطبيقه.. وقد استمد من تلك الينابيع حتى ظاهرة الشطح الصوفي باللغة الغرابة».

وعن رأيه الخاص في مصدر التصوف يقول «أربري»: وفيما يتعلق بدراساتي الخاصة عن الحياة الصوفية والفكر الصوفي الإسلامي، تبين لي بوضوح أن التصوف- في الواقع الأمر- بدون هذين التوأمين؛ القرآن والحديث، ما كان له أن يشيد بناءه الرائع الشامخ أو يحافظ عليه»^(١).

أما المستشرق William Stoddart فلاحظ أن التصوف الإسلامي قد قاسى- أكثر من أي شيء آخر، بصور متنوعة، وفي مناطق عدة في الغرب،

(١) وعبارة كما يلي:

«In the Course of my own studies of Sufi Life and though it has of Course been always abundantly clear to me that without the twinfoundations of the Quran and Hadith the whole vast and beautiful strure of Islamic mysticism could neither have been erected nor preserved» Ibid.

والملاحظة التي استوقفتني هي أنه لم يلتفت الدارسون الشرقيون إلى كتابي أربري المهمين عن التصوف، وهما: An Introduction to the History of Sufism, London, 1942.

- Sufism: An account of the Mystics of Islam, London, 1950.

وهو قد طور دراسات أستاذة نيكلسون وصححها وأضاف جديداً يستحق العناية والاهتمام؛ خصوصاً تاريشه للدراسات الأوروبية عن التصوف الإسلامي.

من تلك العمليات- البحث- العببية،وها نحن أولاء قدمنا التصوف الإسلامي بدون الإسلام!! وهل يستطيع المرء وإن حاول جهده- أن يرسم صورة الحي للإنسان بدون الجسد الإنساني!!، إنه لا يمكن للبندكتي Benedictin أن يكون كذلك بدون كونه مسيحيًا، وكذلك لا يمكن للصوفي أن يكون صوفياً من غير أن يكون مسلماً. إنه لا تصوف بغير إسلام.

ويجمل «ستودارت» رأيه قائلاً: لنذكر باختصار- أن التصوف لا يمكن إلا أن يكون إسلامياً سنّياً خالصاً.. ذلك لأنه كما أظهر بجلاء ماسنيون ومستشرقون آخرون- أنه مستمد من حيث النظرية والتطبيقات وبصورة كاملة: من القرآن وحده؛ من القرآن باعتباره الأساس الدكين للإسلام السنّي الخالص. وبهذا فلا تعبأ بالمزاعم التي ترى أن التصوف الإسلامي قد تطور معتمداً أساساً على تأثير مصادر أجنبية عنه مثل الأفلاطونية المحدثة، والمسيحية، أو ديانات الهند^(١).

وقد لاحظ الأستاذ^(٢) Spencer Trimingham أن نشأة التصوف الإسلامي كانت تطوراً طبيعياً داخل نطاق الإسلام ذاته، كما لاحظ أن دين التصوف الإسلامي للحياة النسكية الصوفية للكنيسة الشرقية وفكرها لم يكن إلا ديناً ضئيلاً يمثل رشحات أو أشعاعات، وانتهى إلى أن التصوف الإسلامي قد اتبع في تطوره مسالك إسلامية متميزة، وقد شكل لنفسه وبالتالي نطاقاً واسعاً ومحكماً. ومهما يكن من أمر تأثره بالأفلاطونية الجديدة أو الغنوصية أو المسيحية، أو أية نظم أخرى، فعلينا أن نعتبره- كما اعتبره الصوفية أنفسهم- السر المكنون في القرآن، والنظرية المستكنته في باطن

(1) William Stoddart Sufism.

(2) J.S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford, 1971, p.2.

ويعتبر هذا الكتاب أهم دراسة يخصصها مستشرق لدراسة «الطرق الصوفية في الإسلام» والكتاب مفيد جداً في هذا الموضوع، مع أن لنا عليه ملاحظات أساسية.

الإسلام^(١). وقد علق الدكتور التفتازاني على ملاحظات «ترمنجهام» هذه قائلاً: إن التصوف الذي يرى ترمنجهام أن إشعاعات من التصوف المسيحي أو الأفلاطوني المحدث أو الغنوسي قد لحقته، هو «التصوف الفلسفي». أما التصوف السنوي الذي يمثله غالبية صوفية الإسلام هو إسلامي النشأة والتطور^(٢). وهذا حق في حد ذاته، وهو يكشف عن أحد الأسباب الجوهرية التي دفعت بعض الباحثين الغربيين إلى البحث عن مصادر أجنبية لنشأة التصوف الإسلامي، هو أنه لم يفرقوا بين أمور متبنيانية مثل: التصوف السنوي والتصوف الفلسفي، ومثل: التصوف في مرحلة النشأة الأولى والتصوف في منازل التطور ومدارجه وعلى الأخص في القرن الرابع الهجري وما تلاه.

أما المستشرقة المجتهدة «A.Schimmel» فترى: أن التصوف الإسلامي يرجع في أصله إلى نبي الإسلام ويستمد حياته من الكلمة الإلهية التي أوحيت إليه في القرآن الكريم.. ذلك الكتاب الذي يمثل لكل مسلم على العموم وللصوفية بوجه خاص المصدر الفريد، والكتاب الأساسي لكل علومهم. ولقد قام الصوفية بدور بارز في تنمية وتطوير العلوم القرآنية. ولقد شكل القرآن حجر الزاوية لكل المبادئ الصوفية، وأكثر من ذلك فقد كانت تلاوة آيات القرآن وسيلة لقيادة الروح إلى حالة من التأمل الوجداني، أو حتى إلى إحداث نوع من الجذب الصوفي. والتصوف يرجع في نشأته إلى محمد نفسه

(١) ونص ترمنجهام كما يلي:

«Sufism was a natural development within Islam owing little to non-Muslim sources though receiving radiations from the ascetical – mystic life and thought of eastern Christianity. The outcome was an Islamic mysticism following distinctive Islamic lines of development. Subsequently a vast and elaborate mystical system was formed which whatever it may owe to neo-platonism. Gnosticism Christian mysticism or other systems we may truly regard as did the Sufis themselves as the inner doctrine of Islam. The underlying mystery of the Quran.

(٢) الدكتور أبو الوفا التفتازاني، مدخل ص ٣٧.

لقد كان محمد أول حلقة في سلسلة التصوف وذلك بعروجه إلى مقام الحضور الحميم مع الله^(١).

ثم رفضت بحسم فكرة تأثر التصوف الإسلامي - في نشأته بمصادر أجنبية، وعلى التخصيص بالملائكة والمانوية؛ لأن الصوفية أنفسهم قد حاربوا ببسالة أي أثر للثنوية المانوية أو التثليث المسيحي باعتبارهما صورتين من صور الشرك^(٢).

وأرى أن هذه النماذج التي سقناها آنفًا من دراسات الباحثين الغربيين تكفي للإشارة إلى أن فكرة المستشرقين عن مصدر التصوف الإسلامي - التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر، حيث بدأت الدراسات الغربية عن التصوف، وفي مطلع القرن العشرين - قد تغيرت اليوم من النقيض إلى النقيض لدى كثير من الباحثين الغربيين، وإن كان ذلك لا يمنع من أن نقرأ لبعض الأقلام الغربية التي لا تزال وفيّة لآراء «هورتن» و«مركس» و«ثولك» وأمثالهم، لكن كثيراً من المستشرقين يعتبرون اليوم أن هذه الأقلام يغذيها التعصب البغيض، كما أنها على كل حال ليست وفيّة لمقتضيات المنهج العلمي السديد^(٣).

(١) A.Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, The university of N.Caroline Press, 1975, pp.24 - 25.

(٢) وعباراتها:

«They fought relentlessly against any trace of Manichaen dualism of Christian trinitarianism of whatever seemed to constitute» Shirk polytheism.

(٣) للتوضيح انظر: «الاستشراف: دراسات تحليلية تقويمية»، «اتجاهات غربية معاصرة في دراسة التصوف الإسلامي» لكتاب هذه السطور.

أولاً: بين يدي البحث (للمترجم):

يمكنا أن نذكر هنا- كحقيقة مسلمة- أن دراسة التصوف الإسلامي^(١) في العصر الحديث قد بدأت في الغرب^(٢); إذ شرع جماعة من جهابذة المستشرقين^(٣) في مستهل القرن التاسع عشر في التنبه إلى أهمية هذا الحقل وضرورة اقتحامه؛ وهذا لا يتأتى إلا بالكشف عن مخطوطاته والتعرف على شيوخه، والوقوف على اصطلاحاته، وفك رموزه، وحل مغاليقه.. والوقوف على نشأته ومراحل تطوره، ومدارسه واتجاهاته، وطرقه، ونظرياته، ونتائجها، وواقعه اليوم. وقبل ذلك كله دراسة المصادر التي استمد منها واعتمد عليها في إقامة بنائه الكبير، وقد أجمع المستشرقون على أن التصوف الإسلامي في جانبيه: العملي والنظري، قد اعتمد على التقاليد الصوفية للأديان المختلفة؛ بل وعلى النظريات الفلسفية القديمة بدرجات متفاوتة.

(١) كتب R.Casper هذه البحث القيم باللغة الفرنسية بعنوان:

«La Mystique Musulmane recherches et tendances» 1962.

ثم ترجمته إلى اللغة الإنجليزية Marlin L. Swartz بعنوان:

Muslim Mysticism Tendencies in Research, Oxford Univ. press 1981

ونشرته في كتاب: «Studies on Islam»: وهو الذي ترجمناه هنا، ويضم هذا الكتاب بحوثاً مهمة لجماعة من كبار المستشرقين مثل: اجناس جولد زيهير، ومكسيم رومنسون، ويوهان فوك، ولويس ماسنيون، وجوزيف هايننجر، وجورج مقدسى، وهذا المقال الذي نقلناه إلى العربية.

(٢) انظر مقدمة الدكتور أبو العلا عفيفي لترجمة مجموعة بحوث لأستاذ المستشرق المعروف رينولد نيكلسون، طبعة مصورة عن نشرة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦م، وأول كتاب في التصوف ظهر في أوروبا هو كتاب ثولك F.R.D. Tholuck «Sufismus Sive Theologia Persica Pantheistica» بعنوان:

(٣) مثل: ثولك، وألفرد فون كريمر، ودوزي، ومرجليوث، وجولدزيهير، وإدوارد جرانفل براون، وماكس هورتن، ومركس، وريشارد هارتمان، وماكدونالد، وكاراديف، وأسين بلاسيوس، ولويس ماسنيون، ونيكلسون، ومرجيت سميث، وهنري كوريان، وتتوس برووكهارت، ووليم ستودارت، وجبل، ومارتن لنجز، وجولييان بالديك، ولويس جارديه، وسرج دي بوروكوي، إلى آخر هؤلاء على تفاوت فيما بينهم في درجة الاهتمام به أو الانقطاع التام له.

ومم يتفق المستشرقون على مصدر معين، بل ذهبوا في تفسير ذلك مذاهب شتى؛ فمن قائل إنهم استمدوا من التصوف الهندي (الهندوسي بمدارسه وكتبه ثم البوذي)، ومن قائل إنهم حذوا حذو الزرادشتية والفارسية، أو الأفلاطونية الهلينية، أو المسيحية.. الخ، ومن قائل باستمداده من جميع هذه المصادر، ولن نعيد هنا ما ذكرناه في موضع آخر عن هذه المسألة^(١).

ومن المهم أن نشير إلى أن الباحثين الغربيين قد تعرفوا إلى التصوف الإسلامي من خلال دراستهم للأدب الفارسي والشعر منه على وجه الخصوص^(٢)؛ إذ أن الشعر الفارسي هو شعر صوفي في روحه ونزعته والتصوف الفارسي يتسم - على الإجمال - بالإغراق في الرمز، والجنوح في الخيال، والتعمق في النظر، والغلو في الشطح. والعجيب أن هذا النوع من التصوف قد جذب إليه كثيراً من المستشرقين الرواد فعكفوا على دراسة ومعاناة قراءة مخطوطاته وحلّ طلاسمه في صبر وجلد يستحق الإعجاب والإشادة، ومنهج ينزع إلى القطع بالتأثيرية والتبعية، وعدم الأصالة، وإسقاط الأحكام اللاهوتية المسيحية عليه كما سترى في دراسة «كاسبر» هذه.

لقد وضع هؤلاء المستشرقون الرواد أسس البحث في التصوف الإسلامي وطرائقه ومعامله من خلال دراستهم للتصوف الفارسي أولاً كما ذكرنا، وإنهم قد طبعوا الدراسة في هذا الحقل بطبعهم المميز؛ واهتموا، بل وبالغوا في الاهتمام بدراسة شخصيات صوفية معينة نعتها الدكتور عبدالرحمن بدوي بأنها «شخصيات قلقة في الإسلام»^(٣)، لكنهم قد استخدمو طرائق علمية جديدة في التحليل والتمحیص مثل المنهج الظاهري (Phenomenology) ومنهج التحليل اللغوي (Philology)، وطريقة تتبع أصل الكلمة وتتطور

(١) انظر المبحث الخاص بدراسة مصادر التصوف في كتابنا هذا.

(٢) قارن مقدمة أبو العلا عفيفي لكتاب (في التصوف الإسلامي وتاريخه) لنيكلسون.

(٣) انظر كتاب: «شخصيات قلقة في الإسلام» وهو عبارة عن بحوث ترجمتها كل من لويس ماسنيون وهنري كوريان عن الحاج المصطفى والشهرودي المقتول.

معناها^(١)، وبعد أن أرسى المستشرقون قواعد البحث في التصوف الإسلامي بقرن من الزمان تقريباً، تبعهم عدد غير قليل من الدارسين المسلمين الذين تخصصوا في دراسة التصوف^(٢)، وساروا بها قدماً.

ولئن كان المستشرقون قد التفتوا إلى دراسة التصوف الإسلامي من خلال بحوثهم في الشعر الفارسي، فإن علماء (مقارنة الأديان) أو (تاريخ الأديان المقارن) أو (الدين المقارن) قد تنبهوا إلى أهمية دراسة التصوف بعامة، وقد أسلمتهم بدوره إلى بحث التصوف الإسلامي - من خلال بحوثهم في مقارنة الأديان، وأصبح «التصوف المقارن» اليوم متطلباً مهماً من متطلبات هذا التخصص المعروف، يقول الدكتور أبو العلا عفيفي عن موقف رينولد نيكلسون مثلاً من التصوف:

«وقد أدرك أن دراسة التصوف جزء لا غنى عنه في تاريخ الأديان المقارن، لما تلقيه هذه الدراسة من ضوء على بعض المشاكل والمسائل المسيحية في القرون الوسطى»^(٣) وتنطوي دراسة علماء (مقارنة الأديان) للتصوف الإسلامي على

(١) للتوسيع في فهم هذه الطرائق:

Dictionay of Philosophy, by Peter A.Angeles, U.S.A.1981.

(٢) بدأ الباحثون المسلمون يهتمون بدراسة التصوف مع مطلع القرن العشرين؛ سواء في مصر والعالم العربي أو في شبه القارة الهندية الباكستانية مثل الأساتذة الدكتور محمد مصطفى حلمي، والدكتور أبو العلا عفيفي، والدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور أبو الوفا التفتازاني، والدكتور عثمان يحيى، والدكتور كمال جعفر، وسيد حسين نصر، والدكتور مصطفى الشيباني والشاعر الفيلسوف محمد إقبال، وظهور الدين أحمد، ومحمد عبد الحق أنصارى وغيرهم كثيرون من تخصصوا في حقل الدراسات الصوفية وأسهموا في تطوير البحث في هذا المجال إسهامات يعرفها المهتمون.

(٣) مقدمة ترجمته لبحث نيكلسون (في التصوف الإسلامي وتاريخه) ص لـ... ولئن كانت دراسة التصوف ذات أهمية خاصة في حقل (مقارنة الأديان) فلا أعرف لماذا لم يوجّه أساتذة إسلاميات في الجامعات الغربية طالبًا واحدًا من الطلاب العرب، منذ أن بدأت البعثات الدراسية تهرب إلى الجامعات الغربية وإلى اليوم - فيما أعلم - الدراسة (مقارن الأديان) أو (تاريخ الأديان المقارن)... وحسب علمي فإن طالبًا واحدًا من بلادنا لم يحصل على درجة علمية من الجامعات الغربية في حقل (مقارنة الأديان) حتى اليوم، رغم كثرة الأقسام العلمية التي ترعى هذا التخصص، وانتشارها في جامعات أوروبا وأمريكا، إنها ظاهرة تستحق الرصد والتأمل على كل حال.

فوائد جمة إن استطعنا تجنب بعض المزالق، ولنضرب مثلاً لذلك دراسات الباحث الفرنسي رينيه جينو Rene Guenon، والألماني تيتوس بوركهارت Titus Burckhardt، وقد دخل هؤلاء الباحثون في الدين ومازن لنجز Marten Lings، وأوستن R.Austin، الإسلامى من خلال دراستهم للدين المقارن، ثم للتصوف المقارن.

ومما يستدعي النظر أن اهتمام الباحثين المسلمين بدراسات المستشرقين في التصوف الإسلامي قد توقفت تقريباً عند دراسة الرائدين لويس ماسنيون ورينولد نيكلسون، مع أن دراسات وبحوثاً في غاية الأهمية قد أجزها المستشرقون بعد هذين الرائدين، وإذا ما تفحص متخصص بحوث أكثر الدارسين المسلمين عن التصوف، يلفيها تعامل مع أحكام واستنباطات نيكلسون وماسيون وكأنها خاتمة المطاف في البحوث الغربية، ومن ثم لا تلتفت إلا نادراً إلى الدراسات التالية لها. وميزة بحث R.Casper الذي بين أيدينا أنه يركز على الاتجاهات الغربية في دراسة التصوف الإسلامي بعد ماسنيون ونيكلسون، ومن هنا تكن الأهمية الظاهرة لهذا البحث، ولعل هذا هو السبب الذي قوى من عزمنا على ترجمته إلى العربية والتعليق عليه. ومن ميزاته كذلك، أنه يقوم الدراسات والنظريات والأحكام التي يتناولها، بل وينتقدا في مواضع كثيرة، وهو يركز على رجالات المدرسة الفرنسية، ويتبعهم في فرنسا أو في تونس وطهران، والقاهرة وبيروت، يتناول (كاسبر) في بحثه هذا أربعة اتجاهات رئيسية معاصرة في الغرب لدراسة التصوف الإسلامي هي:

- ١- الاتجاه الإشراقي الباطني ويمثله هنري كوريان Henry Corbin.
- ٢- الاتجاه «الناموسى» أو التعليمي الذي يبحث عن روح الدين المشتركة، ويمثله تيتوس بوركهارت.

٣- الاتجاه الذي يقسم التصوف إلى «طبيعي» و«فائق للطبيعة» ويمثله لويس جارديه

L. Gardet

٤- الاتجاه الذي يركز بحثه على دراسة شخصية واحدة من كل جوانبها ويمثله: سرج دي

Serge de Beaurecueil

ومما يجدر ذكره هنا أن «R.Casper» حشد في هذه المساحة الضيقة جداً هذه الاتجاهات كلها، ومن ثم جاءت الدراسة مركزة جداً؛ تركيزاً أوقع في الغموض أحياناً، والإيجاز المخل أحياناً أخرى، ويمكننا أن نقول هنا إن من ليست لديه فكرة سابقة بهذه الاتجاهات ونظرياتها؛ قد لا يستطيع أن يستوعب هذا البحث لشدة تركيزه وتكثيفه، لكننا سنحاول أن نلقي بعض الضوء على أفكار البحث الرئيسية إن شاء الله، وسوف نشير إلى تعليقاتنا بكلمة (المترجم) في ختامها، وما خلا ذلك فهو من حواشي البحث الأصلية.

ثانياً: نص دراسة المستشرق R.Casper

عنوان: اتجاهات (غربية) معاصرة في دراسة التصوف الإسلامي:

يلقى التصوف الإسلامي منذ عقود كثيرة وحتى اليوم عناية ملحوظة من المستشرقين^(١)، وتتميز تلك الأعمال التي أنجزها هؤلاء العلماء المستشرقون عن التصوف الإسلامي بالوفرة والجودة، إذا ما قورنت بدراساتهم التي تناولت علم الكلام الإسلامي (باستثناء عمل واحد أو اثنين); وهنالك أسباب عديدة تكمن وراء تلك الحقيقة؛ نركز من بينها على الاهتمام الواسع المدى باكتشاف الثراء العقلي والروحي للتصوف *Mysticism* بشكل عام، وللتتصوف الإسلامي على وجه الخصوص.

وهنالك إقرار عام بأن اسمين لا يزال لهما السيطرة التامة على ريادة حقل الدراسات الصوفية هما:

ريينولد نيكلسون R. Nicholson، ولويس ماسنيون Louis Massignon وقد حقق بحث هذين العلمين منذ البداية الأولية مستوى رفيعاً من سعة الاطلاع والإحاطة العلمية، والدقة الفنية، والعمق الروحي، ندر أن تمتزج به أحد المستشرقين من بعدهم. وعلى مدى نصف قرن من الزمان، فإن معظم الدراسات التي تناولت التصوف الإسلامي جعلت الرجوع إلى بحوثهم أكثر شيوعاً، وأعظم انتشاراً في مناطق عديدة من العالم؛ ونتيجة لذلك فقد تحقق بالفعل نتاج أدبي كبير عن التصوف الإسلامي، معتمداً على ترجمات أعمالهم، و اختياراتهم، ومقالاتهم المنهجية، ودراساتهم العلمية، وإن تأثير هذين الرائدين لم يكن محدوداً، ليس في عالم المستشرقين وجمهور المثقفين

(١) سوف نستعمل في هذا البحث بلا تمييز مصطلحي (*Muslim Mysticism*) و(*Sufism*) والكلمة الثانية استخدمها المستشرقون الإنجليز كمساوٍ للكلمة العربية (تصوف).

الأوروبيين وحدهم، بل إنهم قد أيقظا لدى المسلمين أنفسهم، واسترعيا انتباهم للاهتمام بالتصوف؛ وهذا يشكل في حد ذاته ظاهرة مهمة سيكون لها شأن عظيم. ولقد اهتما أولاً وقبل كل شيء بالبحث عن النصوص الصوفية التي كان معظمها لا يزال مخطوطاً ونشرتها، وقد ازداد نشر مثل هذه الأعمال تدريجياً مع مر السنين^(١)، وهكذا ظهرت إلى الوجود مجموعة نصوص صوفية كبيرة، وأضحت من الممكن الحصول عليها بسهولة؛ مطبوعة طباعة جيدة غالباً، ومحققة تحقيقاً علمياً ندياً في بعض الأحيان.

ويمكننا أن ندرك حجم الإسهام العظيم لهذين الرائدين المبكرين عن طريق فحص الإنجازين الكبيرين للويس ماسنيون^(٢) وهما:

(١) نشر في مصر وحدها عدد كبير من مصادر التصوف خلال ستة أعوام فقط، وقد أعد قنواتي Anawati فهرساً لهذه النصوص ونشره في ستة أعداد من مجلة أمشاج (Me Langes) التي يصدرها معهد الدومينikan للدراسات الشرقية في القاهرة MIDEO.

(٢) «ولقد كان ماسنيون في الواقع ذا تأثير كبير عميق على الدراسات الإسلامية في فرنسا، بل وعلى تشكيل نظرية الغرب إلى الإسلام، ولقد كان المستشرق الوحيد الذي مثل رمزاً للاستشراق في عصره.. ولقد كانت له اتصالات سيئة السمعة بالسلطات الاستعمارية.. وقد اعتقل في بغداد سنة ١٩٠٨ بتهمة التجسس كما يحكى هو عن نفسه وقد حاول الانتحار في السجن».

- Albert Horani, Islam in European Thought. 4348.-

- Edward Saidm Orientalsm. Pp.146 - 221.

وقد كتب الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي فصلاً ممتازاً بعنوان (لويس ماسنيون: حياته وأبحاثه) في صدر كتابه: (شخصيات قلقة في الإسلام) وقد كانت تربطه علاقة شخصية بمسنيون.. وقد ذكر في هذا الفصل معلومات جيدة عنه منها: أن كتاب ماسنيون (عذاب الحجاج شهيد التصوف في الإسلام) - موضوع رسالته الرئيسية للدكتوراه - اعتبر حدثاً ضخماً في تاريخ دراسة التصوف الإسلامي، وتاريخ الدراسات الإسلامية بعامة، فهي دراسة حافلة لكل التيارات الصوفية والكلامية والفلسفية والدينية التي أثرت ومهدت لظهوره.. ومن هنا كانت كنزاً ذا خيراً بمعلومات مفيدة جداً وأراء سديدة أصلية في نواح عديدة من الحياة الروحية والدينية والعقلية في الإسلام، وإنها لشاهد ضخم يكفي وحده لتخليد ماسنيون في عالم البحث العلمي والتاريخي.

ويؤكد الدكتور عبد الرحمن بدوي أمرين يتعلقان بمسنيون، هما: أنه أصبح منذ سنة ١٩١٩ تحت تصرف وزارة الخارجية الفرنسية في مكتب المندوب السامي الفرنسي في سوريا وفلسطين وقليلة، كما أنه قد كان مع الجيش الذي دخل القدس سنة ١٩١٧ تحت قيادة اللنبي Allenby.

- وقد كانت النزعة الكاثوليكية دفينة في أعماقه تحركه في بحوثه، وإن إعجابه بالتصوف الإسلامي قد عمق في نفسه- كما حدث بالنسبة لبعض الكتاب الفرنسيين الكاثوليك- نزوعه الكاثوليكي=

= وقد ركز في دراسته على الشخصيات القلقة والمذاهب المغالبة في الإسلام وإبراز مصادرها ونصولها وميادئها ومقابلة الباقي من أتباعها، لكنه إلى ذلك قد كتب رسالته الثانية للكتوراه بعنوان (بحث في نشأة المصطلح الفنى في التصوف الإسلامي) وترجع أهمية هذا الكتاب إلى مناقشته للنظريات التي ترجع نشأة التصوف الإسلامي إلى مصادر أجنبية عن الإسلام.

وإن كان كاتب البحث R.Casper قد عرف بأعمال لويس ماسنيون وجهوده في حقل التصوف الإسلامي التي ترکت على الحجاج بشكل خاص، فإنه قد أهمل الإشارة إلى جهود المستشرق الإنجليزي المعاصر ماسنيون، أعني: رينولد نيكلسون؛ لذلك يحق علينا أن نشير في هذا المقام إلى جهوده حتى يستقيم الميزان.

لقد أخذ نيكلسون نفسه - في جد ومثابرة وجلد - بتحقيق المصادر الصوفية الأساسية ونشرها، وترجمة بعضها إلى اللغة الإنجليزية، هذا فضلاً عن نشر البحوث والمقالات العلمية الرائدة عن التصوف الإسلامي وأهم قضاياه وشيوخه. وقد حقق ونشر وترجم من العربية والفارسية إلى الإنجليزية المصادر المهمة التالية:

- اللمع للسراج الطوسي.
- وكشف المحجوب للهجوي리 الجلاي.
- وتنكرة الأولياء لفريد الدين العطار.
- وترجمان الأشواق لابن عربي.
- وديوان جلال الدين الرومي.
- وبعض قصائد ابن الفارض.
- وقصائد صوفية لمحمد إقبال، وغير ذلك.

أما بحوثه فقد كانت خاصة وثرية ومتابعة، مثل:

صوفية الإسلام، وقد ترجمه إلى اللغة العربية الأستاذ نور الدين شريبي، ونشرته مكتبة الخانجي بمصر ١٩٥١ - دراسات في التصوف الإسلامي، ويشتمل على فصول مهمة تناول = فيها حياة أبي سعيد بن أبي الخير، والإنسان الكامل للحيلي مع نص عينيته، وقصائد لعمر بن الفارض، مع ملحق ببعض الملاحظات على نصوص الحكم لابن عربي، وهذه الفصول هي:

- Abu Said Ibn Abi L-Khair – Some Notes on the Fususu, I hikam.

- The Perfect Man.

The Odes of IBnul farid - وقد نشر هذا الكتاب لأول مرة سنة ١٩٢١ ثم أعيد نشره مرات بعد ذلك، والنسخة التي بين يدي طبعة ١٩٨٠م ولم يترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية فيما أعلم.

ثم ترجم له تلميذه الدكتور أبو العلا عفيفي خمسة بحوث مهمة ومحاضرات كان نيكلسون قد نشرها في المجالات العلمية وهي:

- Ascetism Ency of Religion and Ethics, 1990 2nd ed 1930.

- Sufis Ency of Religion and Ethics, 1921 – 1934.

- The Goal of Muhammadan Mysticism, 1913.

- The Idea of Personality in Sufism, 1923.

- عذاب الحلاج: «La Passion d'al-Hallj. 1992»

- بحث عن أصول المعجم الفني للتصوف الإسلامي:

.«Esai Surles Origines du Lexique Technique de la mystique Musulmane»

إنهم يمثلان خلاصة وافية حقيقة للتصوف الإسلامي مؤسسة على نصوص أصلية كان أكثرها لا يزال مخطوطاً، ولم يكن العثور عليها متاحاً إلا بصعوبة بالغة. لا ريب أن تحقيق هذه النصوص ونشرها قد أثار عند المثقفين المسلمين الاهتمام بحق التصوف، والنظر إليه على أنه عنصر أساسي مكمل للتراث الثقافي في الحضارة الإسلامية.

والآن فإنه يمكن أن يقال: إن العلاقات بين المتصوفة (وكذلك الحال بالنسبة للفلسفه الإسلامية) والمتمسكين بأصول أهل السنة والجماعة، تكتنفها صعوبات جمة؛ وقد حدثت- في الواقع الأمر- صراعات دموية مما دفع الحلاج وعددين آخرين من الصوفية أن يضحيوا بحياتهم في سبيل التصوف، ومع المسلمين من أهل السنة- بعد القشيري والغزالى- قد تفهموا واستوعبوا حقيقة التصوف، وأنه قد أصبح أكثر قبولاً، إلا أنه لم يشكل إلا جانباً ضئيلاً للغاية في المناهج الدراسية للجامعات الإسلامية.

قد ارتبط مختلف الحركات الإصلاحية في أمر التصوف ارتباطاً كبيراً، ومثلوه تمثيلاً تماماً بالرهبانيات الدينية (المحظورة في الإسلام) منذ الحركة الوهابية، وحتى الحركات السلفية المتشددة وجماعة الإخوان المسلمين.

= وبعد ترجمة الدكتور أبو العلا والأستاذ شريبة لطائفه مهمة من أعمال نيكلسون أصبحت أفكاره معروفة وذاعقة بين الباحثين العرب، أما لويس ماسنيون فإنه لم يترجم من جهوده في حقل الاستشراق حسب علمي سوى مقالات قليلة جداً ترجمها الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشرها ضمن كتابه (شخصيات قلقة في الإسلام) نشرة وكالة المطبوعات بالكويت ط. ٣، ١٩٧٨م، كما نشر له في مصر المعهد الفرنسي مجموعة محاضرات بعنوان «المصطلح الفلسفى عند العرب» بتحقيق الدكتور زينب الخضيري، وقدم لها الدكتور إبراهيم مذكر. (المترجم).

ويبدو في الحقيقة أنَّ اهتمام المستشرقين بالصوفية العظام، قد أبان عن قيمتهم الحقيقة للمثقفين المسلمين، ونتيجة لذلك فإن كتابات أولئك الصوفية التي كانت مستهجنة من قبل، قد وجدت طريقها إلى البرامج الدراسية للجامعات؛ حيث احتلت هذه الكتابات الصوفية مكاناً مرموقاً فيها^(١)، وكتبـت الدراسات العلمية والرسائل الأكاديمية للحصول على درجات الشرف الجامعية المتنوعة عن التصوف والصوفية بشكل خاص^(٢).

وليس من همّنا- هنا- أن نقِّيم تأثير هذه الدراسات الاستشرافية على الإسلام المعاصر^(٣)، لكن هدفنا هو محاولة تركيز الضوء على الدراسات الحديثة (الغربية) عن التصوف الإسلامي، أو بالأحرى على أكثرها أهمية مما يستحق الذكر والتنوية بشأنه ومنهجـه، والتي يمكن أن تمثل الاتجاهات الأساسية في دراسة التصوف الإسلامي؛ لذلك فإنـنا سنغضـطـنـ الـطـرـفـ عـنـ تـلـكـ الـمـحـاـوـلـاتـ الـتـيـ قـمـتـلـتـ فـيـ صـورـةـ تـرـجـمـاتـ يـسـيرـةـ،ـ أوـ مـخـتـارـاتـ،ـ أوـ أـعـمـالـ ذـاتـ طـابـ شـعـبـيـ،ـ وـكـذـلـكـ سـنـضـرـبـ الذـكـرـ صـفـحـاـ عـنـ تـلـكـ الـدـرـاسـاتـ بـيـنـةـ السـطـحـيـةـ الـتـيـ تـنـتـمـيـ إـلـىـ الصـنـاعـةـ الـزـخـرـفـيـةـ الـإـنـشـائـيـةـ،ـ أـكـثـرـ مـنـ اـنـتـمـائـهـ إـلـىـ

(١) وضعـتـ جـامـعـةـ بـارـيـسـ منـ جـانـبـهـ.ـ فـيـ الـبـرـنـامـجـ الـدـرـاسـيـ بـقـسـمـ الـدـرـاسـاتـ الـعـرـبـيـةـ وـالـإـسـلـامـيـةـ عـدـدـاـ مـنـ النـصـوصـ الـصـوـفـيـةـ رـئـيـسـيـةـ مـثـلـ كـتـابـ الرـعـاـيـةـ لـلـمـحـاـسـبـيـ،ـ وـقـوـتـ الـقـلـوبـ لـأـبـيـ طـالـبـ الـمـكـيـ.ـ وـكـتـابـ أـدـبـ الدـنـيـاـ وـالـدـينـ لـلـمـاـوـرـدـيـ.

(٢) دـعـنـ ذـكـرـ مـنـ الـأـعـمـالـ مـتـمـيـزـ كـتـابـاتـ أـبـوـ الـعـلـاـ عـفـيفـيـ عـنـ اـبـنـ عـرـيـ،ـ وـمـنـ الـأـعـمـالـ أـقـلـ قـيـمةـ تـلـكـ الـتـيـ كـتـبـهـ عـبـدـ الـحـلـيمـ مـحـمـودـ عـنـ الـمـحـاـسـبـيـ،ـ وـزـكـيـ مـيـارـكـ عـنـ التـصـوـفـ.

(٣) درـجـ أـكـثـرـ الـكـتـابـ الغـرـبـيـنـ عـلـىـ وـصـفـ الـإـسـلـامـ بـمـثـلـ هـذـهـ الـأـوـصـافـ،ـ فـيـقـولـونـ مـثـلـ (ـالـإـسـلـامـ الـمـعاـصـرـ)ـ (ـالـإـسـلـامـ الـكـلاـسيـكـيـ)ـ (ـالـإـسـلـامـ الـشـرـقـيـ)ـ (ـالـإـسـلـامـ الـغـرـبـيـ)ـ (ـالـإـسـلـامـ الـسـنـيـ)ـ (ـالـإـسـلـامـ الـشـيـعـيـ)ـ (ـالـإـسـلـامـ الـحـنـبـلـيـ)ـ (ـالـإـسـلـامـ الـصـوـفـيـ)ـ (ـالـإـسـلـامـ الـهـنـدـيـ)ـ (ـالـإـسـلـامـ الـتـرـكـيـ)ـ (ـالـإـسـلـامـ الـعـرـيـ)ـ (ـالـإـسـلـامـ الـأـفـرـيـقـيـ)ـ (ـالـإـسـلـامـ الـآـسـيـوـيـ)ـ الخـ.ـ هـذـهـ الـأـوـصـافـ الـتـيـ تـثـيـرـ فـيـ نـفـسـ الـقـارـئـ شـعـورـ الـتـعـددـ،ـ فـضـلـاـ عـنـ التـمزـقـ وـالتـشـرـذـمـ وـالتـقطـعـ.

الدرس العلمي^(١). والغريب الواقع أن مثل هذه الأعمال بدون شك هي المعروفة جيداً بين الناس وهي واسعة الانتشار والتداول بينهم، على الرغم من أنها لا تضيف شيئاً يستحق الذكر إلى معرفتنا بالتصوف الإسلامي.

لقد أدت تلك الأعمال بأغالطيها الكثيرة، وصياغاتها الغامضة، ومقارناتها السطحية، إلى سوء الفهم وتضليل الناس. وفي الحقيقة، قادت الرغبة أو بالأحرى- الفتنة بالظاهرة الصوفية بشكل عام مؤلفين معينين إلى الخوض في بحوث تحتاج إلى المتخصصين، والاندفاع فيها، دون إظهار الفهم العميق الضروري للخوض في تلك الموضوعات البالغة الصعوبة والدقة.

إنه لا شيء أسهل - في الواقع - من رصّ مجموعة نصوص مختارة إسلامية ويهودية ومسيحية وهندوسية في الحب الصوفي مثلاً، والمعروف أن وضع مثل هذه النصوص التي تبدو متشابهة ظاهرة، في سياقات مناسبة تستمد منها معانيها الحقيقية، أمر مختلف تماماً عن مجرد رصّها فحسب كما يفعل البعض. وإنه لأمر بالغ السهولة أنه يطنب الكاتب في الحديث عن الاتحاد بالله، أو الإحسان الإلهي، أو الرحمة الإلهية.. الخ. مؤسساً كلامه على ترجمات تقريبية، ييد أن تحديد المعنى الدقيق لاصطلاحات التي استخدمها صوفية كل دين، مع الأخذ بعين الاعتبار - أن الطبيعة الجوهرية (أو الخصوصية)

(١) وأخر هذه الأعمال كتاب (R.Khawam) بعنوان:

(Propos d'amour des mystiques musulmanes - paris 1990).

فالنصوص في هذا الكتاب وافرة، لكنها لا تمثل الاتجاهات المدرosaة تمثيلاً متوازناً، فلم يذكر شيء قط عن الحلاج، في الوقت الذي زخر فيه الكتاب بنصوص لصوفية عديدين أقل منه شأناً، ومع ازدياد مجموعة النصوص المترجمة أصبح استخدام المصطلحات المسيحية مثل (النعمـة Grace) و(الإحسـان Charity) ممكـناً. وينبغي أن نذكر من بين هذه الدراسات السطحية أعمال E.Dermengham التي هي بمثابة تهذيب للنوادر والخرافات مع إجراء مقارنات سطحية بين مختلف المتصوفة، بطريقة تلقيـفـية Syncretistic مما يحيط من شأنها في المحـيـط العـلـمـيـ، وهناك استثنـاء واحد هو كتاب (تقديس الأولياء في المغرب الإسلامي Le Culte des saints dan L'Islam Maghrebi Paris 1994) حيث ينطوي على قيمة اثنـولـوجـيةـ وـفلـكـلـولـوريـةـ.

لكل لغة، والحساسية الخاصة بكل صوفي، فضلاً عن التجربة الحية الذاتية لكل واحد منهم - أمر مختلف.

وفيما يلي عرض لأعمال المستشرقين الرواد والكتابات الخصبة التالية لها، ولقد أضحت من المتعيّن أن نتعرّف بصورة أكثر دقة وتحديداً على التراث الصوفي الإسلامي، وأن نشير إلى تميزه، وهذا فيما يظهر مناط البحث العلمي المتخصص اليوم. ولنشق في أن اكتشاف أعمال الصوفية الأقل ذيوعاً وشهرة، وتحقيقها ونشرها لم يكتمل بعد^(١); بل إنه لم يكدر ببدأ بعد في بعض المناطق، ومع ذلك فلم يعد يرضينا كثيراً مجرد قراءة هذه النصوص، بل يجب أن تشرح وتوضح، ونتبيّن مضامينها الفلسفية والدينية، ونضعها في مكانها المناسب في النسق الصوفي العام.

ولأنه من الطبيعي أن يكون لكل مفكر رؤيته الخاصة به ومنهجه المعين، فإن من المفيد أن نحدد تلك الاتجاهات التي تبدو لنا أكثر تميّزاً بين المناهج التي استخدمها الباحثون الغربيون في دراسة التصوف الإسلامي^(٢).

(١) منذ أن نشر R.Casper هذا البحث سنة 1962م وحتى اليوم نشرت نصوص كثيرة جداً في البلدان الإسلامية والغربية للعديد من رجالات الصوفية المبتدئين والمتقدّرين على السواء. (المترجم).

(٢) المؤلفون الذين درسناهم هنا قد اختبروا من بين مؤلفين آخرين مهمين، وينبغي للمرء أن يذكر من بين أولئك الباحثين الذين كتبوا بلغات غير الفرنسية: H.Ritter في كتاب Dos Meer des Seele Lieden 1955، وقد كرس هذا العمل لدراسة فريد الدين العطار، وكذلك أعمال Fritz Meier، وعلى الرغم من أن إسهامه في:

Symposium de Bordeauxz in Classisme et decline Culturaldans l'histoire de l'Islam Pans 1954.

حيث ناقش العلاقة بين المتصوف والانحطاط الثقافي قد جاء مناقضاً لعمل Arberry الوجيز الذي تميز بالنظرية الثاقبة إلى التصوف. ومع ذلك فإن هؤلاء المؤلفين آخرين غيرهم لم يمثلوا اتجاهًا متميّزاً في البحث العلمي، مثل أولئك الذين وقع اختيارنا عليهم.

هذارأي R.Casper، لكننا نرى أن هناك مؤلفين أولى بالدراسة من بعض هؤلاء الذين وقع الاختيار عليهم؛ مثل A.Schimmel و Areberry. (المترجم).

الاتجاه الأول: الغنوسي^(١) (العرفاني) الباطني

في المشرق الإسلامي^(٢): هنري كوربان:

I - Esoteric Gnosis of Eastern Islam: Henry Corbin

لعل أهم دراسة عن التصوف الإسلامي- بلا نقاش- هي تلك التي كتبها هنري كوربان^(٣) مدير مدرسة الدراسات العليا في باريس، ومدير المعهد الفرنسي الإيراني في طهران. بدأ كوربان عمله في التصوف بدراسة كتابات شهاب الدين السهروردي المقتول سنة ٥٨٧هـ/١١٩١م، الذي أطلق عليه بعد وفاته (شيخ الإشراق) ووصفه لويس ماسنيون بأنه آخر صوفية «وحدة الشهود».

لقد تجمعت، وتقابلت، وتقاطعت في شخصية السهروردي المقتول هذا، تقاليد صوفية من أديان أخرى متعددة، وقد كرس هنري كوربان أعمالاً مهمة

(١) الغنوسي (Gnosis) أو العرفان، أو المعرفة الإشرافية الذوقية التي تلقى إلى النفس إلقاءً مصطلح كان الأستاذ بلوشيه قد أطلقه على كل التيارات والمذاهب الباطنية في الإسلام. ومن جانبنا فإننا سنسوّي بين الكلمتين غنوسي (وعرفان سري). (المترجم).

(٢) استخدم R.Casper أي (الإسلام الشرقي) جرياً على عادة المستشرقين التي أشرت إليها آنفاً، لكنه ترجمتها هنا بـ (المشرق الإسلامي). (المترجم).

(٣) صرف هنري كوربان معظم جهده لبحث شخصية قلقة هي السهروردي المقتول، كما بذل من قبل ماسنيون معظم وقته لبحث الحلاج المصلوب، لكن كوريان درس السهروردي المقتول وكذلك الاتجاه الصوفي الشيعي الفارسي المتأثر بالزرادشتية الفارسية، وقد ترجم الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي بحثه عن السهروردي بعنوان: (السهروردي الحلبي مؤسس المذهب الإشراقي، باريس ١٩٣٩م) كما ترجم مقدمة كوريان وبول كراوس لرسالة السهروردي المسمّاة (رسالة أصوات أجنحة جبرائيل) إلى العربية، ونشرهما في كتاب (شخصيات قلقة في الإسلام). وقد كتب كوربان فصلاً عن السهروردي في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) وترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية نصیر مروه، وحسن قبیسی، وقدم له موسى الصدر وعارف تامر. (المترجم).

لدراسة كل واحد منها، وفيما وراء ذلك فإنه كتب سلسلة من البحوث^(١) قد تبدو- ظاهريًّا- متفاوتة أو متباشرة، لكنها ترتبط في الواقع بفكرة عامة يمكن أن نطلق عليها: حكمة الإسلام الشرقي (في المشرق).

وأقدم عنصر من العناصر التي شكلت هذه الحكمة، أو التي اتخذت منها أساسًا ومادة لها، يرجع إلى ما قبل الإسلام. إلى الزرادشتية؛ ديانة إيران القديمة^(٢) ..

(١) من هذه البحوث تلك الكتب التي نشرها وقدم لها وعلق عليها ومن بينها:

ثلاث رسائل إسماعيلية: للسجستاني وللوليد وللشبيستري- جامع الحكمتين لناصر خرسرو.

- حكمة الإشراق للسهوروادي.

- قصيدة فلسفية لأبي الهيثم الجرجاني.

- كتاب المطارات للسهوروادي، وكتاب التلويحات له.

- كشف المحجوب لأبي يعقوب السجستاني.. وله مقالات كثيرة أخرى متفرقة (المترجم).

(٢) يجزم هنري كوربان بأن تأثير الزرادشتية والخسروانية أو الساسانية القديمة على السهوروادي من ناحية، وعلى التصوف الشيعي الإيرلناني جملة، من ناحية أخرى، كان حاسماً وقد اعترف السهوروادي نفسه بهذا الأثر عليه (انظر ص ٤٦٥ من كتاب قراءات في الفلسفة، للأستاذين الدكتور علي سامي النشار، والدكتور محمد علي أبو ريان، ط ١، ١٩٦٧).

وأول من درس «الفلسفة الإشراقية» من الباحثين العرب- فيما نعلم- الدكتور أبو ريان في رسالته للدكتوراه بالسربون وانتهى إلى نتائج مخالفة لما يراه هنري كوربان يقول الدكتور أبو ريان:... إن كوربان يرجع المذهب الإشراقي إلى أصول فارسية قديمة. وقد عكفنا على دراسة المذهب، وأمكن لنا أن نعرض هذا الاتجاه: حيث أثبتنا الأصل اليوناني الأفلاطوني لمذهب الإشراق، وذلك في رسالتنا بعنوان (انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الإشراقية... ويدرك في ص ٨٣١: يعتبر المذهب الإشراقي في جملته مذهبًا أفلاطونياً حمل في جوانبه ما اشتملت عليه التيارات الفلسفية الإسلامية السابقة عليه، فتأثر بنظرية الفيض المشائية وموافق ابن سينا وعلى الأخص في الإشارات). وقد نشر الدكتور أبو ريان دراسة بعنوان: (أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهوروادي) ونشر بحثاً بعنوان: (نظرية الإمامة بين الباطنية والسهوروادي) مجلة الشفافة ٦٠٢/٦٧، وكذلك (هيكل النور) (والمحات في الحقائق) (والآواح العمادية) للسهوروادي.

ونذكر هنا أن هنري كوربان لم يكن أول من قال بامتياز الزرادشتية الفارسية القديمة للتتصوف، لكن سبقه إلى هذا الحكم المستشرق الهولندي (دوزي). (المترجم).

كما يشير السهروردي نفسه^(١) إلى ذلك بوضوح تام، ويؤكد هنري كوربان على استمرارية هذا التيار في شكل مبادئ زرادشت التي انبعثت من جديد لدى السهروردي، ولدى الشيعة الفرس حتى يومنا هذا^(٢). وإلى جانب ذلك فإن الفئة الإسماعيلية (جماعة الإمام الشيعي السابع) أو بتحديد أكثر الإسماعيلية الإيرانية قد استمدت من مبادئ زرادشت؛ حيث قد وجدنا ذكرًا لها في النصوص الفارسية.

لقد استعارت الإسماعيلية الإيرانية من المبادئ الزرادشتية ما قد حورته وجعلته بواسطة التأويل الرمزي الباطني منسجمًا مع المبادئ الشيعية؛ كما كان الحال مع الفلسفة الهلينية. وقد كان ناصر خسرو الممثل الرئيس لهذا الاتجاه، وقد نشر كوربان أعماله خسرو، إلى جانب بعض النصوص الإسماعيلية الأخرى^(٣).

وهناك أخيرًا ذلك العمل المهم الذي كتبه عن محبي الدين بن عربي، وعلى الرغم من أن ابن عربي قد ولد في المغرب الإسلامي، في مرسية سنة ٥٦٠هـ/١١٦٥م، فإنه قد تفتحت موهابته وازدهرت عقريته العقلية في الشرق، وعلى التحديد في مكة ودمشق حيث يوجد بها قبره، وقد كان تأثير ابن

(١) «الإشعات السماوية الإلهية هي مصادر نور المجد، أو نور العزة، وسلطة النور الذي كان مظهراً أو معلناً أو المنادي به، زرادشت» نص السهروردي اقتبسه كوربان في مقدمة كتابه: (الأعمال الفلسفية والصوفية للسهروردي).

Oeuvres Philosophiques et mystiques de Suhrawardi, p.34.

(٢) كوربان:

Terre celeste et Corps deresrrection de L'Iran Mazdeen a l'Iran Shi'ite, Paris, 1960 418 pages.

(٣) ناصر خسرو: جامع الحكمتين: Harmonie de La Philosophie grecque et de La theosophie Ismaelinne

حققه هنري كوربان وم. معين (باريس وطهران ١٩٣٩م). وتلاه بتحقيق نصوص إسماعيلية أخرى مثل: كشف المحجوب لأبي يعقوب السجستاني، وشرح قصيدة إسماعيلية للجرجاني أبي الهيثم ١٩٥٥م، وقد وعد بتحقيق نصوص إسماعيلية أخرى.

عربي طاغياً على الإسلام في الشرق، وبشكل خاص على الشيعة والتصوف الإيراني^(١)، ولابد أن نشير هنا إلى دراسة كوربان عن ابن سينا وقصته الخيالية (حي بن يقطان) التي قرر السهوروسي أن ينسج على منوالها في رحلته إلى (مشرق الأنوار)، كما ينبغي أن نذكر بهذا العدد الكبير من المقالات العلمية التي كتبها كوربان عن موضوعات لها أهمية علمية خاصة ونشرها في الدوريات المتخصصة^(٢).

ولو اعتربنا الجانب الكمي وحده، فمن الواضح أنه سيقابلنا ذلك الجهد الكبير الذي أنجزه كوربان، ومع ذلك فإن الاتجاهات الكيفية التي انتهجها كانت ذات قيمة ملحوظة وإلى جانب ذلك فإنه قد سعى إلى تحقيق عدد كبير من النصوص، ونشر الدراسات التحليلية، بيد أنه قد بلغ الذروة باقتحامه ذلك العمل العظيم عن حياة السهوروسي وأعماله، ودعنا نأمل أن ينتهي هذا الباحث المقتدر بعمله الضخم هذا إلى نتيجة موفقة ناجحة، وهذا الإنجاز المشار إليه عبارة عن مجموعة أعمال متنوعة جداً، لكنها تركز على السهوروسي ومصادره، وتأثيره.

(١) كوربان: الخيال الخالق في تصوف محبي الدين بن عربي، باريس ١٩٥٨م، ٢٨٥ صفحة، وقد ترجم له R.Menkleim إلى اللغة الإنجليزية، ونشرته جامعة برمنغهام في أمريكا سنة ١٩٦٩م. وهذا الكتاب أساسى لفهم الأفكار الرئيسية في تفكير كوربان، بدءاً من انشغاله بأعمال ابن عربي.

(٢) (حي بن يقطان) لابن سينا، ترجمها هنري كوربان من العربية ومن التعليق الفارسي عليها إلى الفرنسية وقد لُمِّح لها علق عليها، ونشرها في طهران ١٩٥٣م. وفي ختام قصته يقول ابن سينا على لسان حي بن يقطان: «والآن، إذا رغبت فاتبعني، تعال معي إلى». وهكذا فإنه قد دعا تلميذه ليخرج معه قاصداً مشرق الأنوار The Orient of Lights. ولقد استجاب السهوروسي للنداء وتبع الخطبة، وتجاوز ما قد بلغه ابن سينا، وقد وصف رحلته هذه في قصته (الغرفة الغربية) نشرها كوربان في (أعمال السهوروسي) المشار إليه من قبل. (والتي نشرها الدكتور أبو ريان في «قراءات فلسفية» والدكتور عبد الرحمن بدوي في «شخصيات قلقة»). (المترجم).

وفيما وراء التحليلات النقدية للمصادر وال العلاقات التاريخية، فإن كوربان شغوف بإبراز التشابهات أو التمااثلات التي تشكل كينونة أفكار معينة، ثم إعادةتها أو تكرار تشكّلها في أديان مختلفة أو أنظمة فكرية مختلفة مثل: الزرادشتية والفلسفة الهلينية الشرقية، والإسلام الشيعي، والإسلام السني، عند السهروردي وابن عربي على الترتيب المذكور.

وفي الحق، إن من يتبع تحليلات كوربان النقدية سيجد نفسه في حضرة عالم روحي، أو في حضرة نمط من الفكر الديني بالغ الترابط والتواصل، والتسامي على حدود المذهب الدين، ويمكن للمرء أن يصفه باختصار شديد: أنه عالم من النور، عالم من الملائكة والتجليات الإلهية، حيث الإشراق الخفي، والتأويل، والتفسير الرمزي، وحيث الخيال الخلقي يحلق أكثر وأكثر، ويقدم المزيد.. والمزيد.

في عالم النور، مصدر كل موجود هو نور (varnah X) أو نور المجد في الزرادشتية الذي استعاره السهروردي) والفيوضات المتلاحقة للنور الأصلي وإشعاعاتها تكون درجات الوجود المتکثرة، أو تجليات النور الأعلى.

وأول هذه الأنوار الصادرة أو الفائضة، أو المتجلية، تشخصت في الملائكة المقربين (الأنوار القاهرة)، ثم الأنوار المدببة التي تقوم على تدبير كل كائن بشري، أو بالأحرى كل مخلوق على الإطلاق. ولهذا فإن كل مخلوق له جانبان: الباطن الذي هو في حقيقته الجوهرية ملاك، فالأرض مثلاً لها ملاكها (وهو ما يطلق عليه في الزرادشتية The Aspent Armaita) أو بتعبير آخر: هي نفسها أي: الأرض: ملاك. والجانب الثاني لكل مخلوق هو الظاهر، أو العالم أو الهيكل المرئي، وهو الممكن المتاح فحسب للعقل ولصياغات الظاهرة لعقائد الأديان. ولكي ندرك أكثر الحقيقة الأعمق للأشياء (أي الجانب الباطني النوراني الملائكي) ينبغي علينا أن نتجاوز الشكل أو الهيكل

الظاهري، بأن نصحبه، ونرجع القهقري إلى الوراء.. إلى صورته الأولية إلى (المثال). وهذه وظيفة التفسير المجازي الرمزي أو التأويل (الباطني)^(١).

(١) ليس من غرضنا في هذه الحاشية أن نقدم شرحاً (لحكمة الإشراق) السهورودية، فمن يزيد التوسيع في فهمها فليرجع إلى كتابات السهوروطي نفسه وهي كثيرة ومحقة ومنشورة بعناية هنري كوربان والدكتور أبو ريان، أو فليرجع إلى كتب شراح السهوروطي وتلاميذه المشار إليها فيما مضى، وهنالك البحوث المستفيضة التي كتبها الدكتور أبو ريان وهنري كوربان عن فلسفة الإشراق عند السهوروطي سواء أكانت دراسات مستقلة قائمة برأيها، أو مداخل إلى النصوص المحققة.

لكن ما أود أن أشير إليه هنا أنني - ومن خلال تأمل نصوص السهوروطي نفسه، وترجحات شراحه وتلاميذه - أرى أن كوربان قد بالغ إذ جعل فلسفة الإشراق قائمة أساساً على الزرادشتية الفارسية وحدها، وكذلك موقف الدكتور أبو ريان في رأيه الذي يذهب فيه إلى أن السهوروطي قد بنى حكمته المشرقة على الأفلاطونية الهلينية وحدها.. وما أراه هو أن السهوروطي قد مزج بين الزرادشتية والأفلاطونية في نظرية تلificية مبتدعة، لم يحرص حتى على إباسها غطاءً إسلامياً، فهو يقول عن نفسه: «كان في الفرس أمّة يهدون بالحق، وبه كانوا يقولون، حكماء فضلاء غير مشبهة الماجوس، قد أحببنا حكمتهم التورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفالاطون ومن قبله، في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق، وما سبقت إلى مثله» (رسالة كلمات التصوف) وقد رد السهوروطي نفسه على الرأي القائل بأن ابن سينا قد سبق إلى الفلسفة الإشراقية، بأن ابن سينا لم يذكر الأصل الخسرواني أي الفارسي القديم الذي هو مصدر الحكمة الإشراقية في نظر السهوروطي وبأنه لو كان هذا صحيحاً، أي أنه حكيم إشراقي - لتوضع ريحها أي ريح الحكمة الشرقية (قراءات في الفلسفة ص ٤٦٥).

وتلاميذ السهوروطي يؤكدون دور شيخهم في بعث وإحياء رسوم الفرس القديمة، يقول ملا صدرا الشيرازي عن السهوروطي، شيخ أتباع المشرقيين والمحيي رسوم الفرس في قواعد النور والظلمة» (كتاب الأسفار الأربع، طبعة طهران ١٢٨٢ ص ٥٨٣).

وكذلك فإن السهوروطي وخلفاءه يتحدثون عن أفالاطون بنفس الروح التي تحدثوا بها عن آخر الفرس عليهم يقول السهوروطي في «المطرحات» نشرة كوربان: إمام أهل الحكمة رئيسنا أفالاطون» ويقول أيضاً «الإشراقيون رئيسهم أفالاطون، والماشائيون رئيسهم أرسطو» ويجمع بين زرادشت وأفالاطون في نص واحد من كتابه (حكمة الإشراق) يشرح فيه تحوله من المشائية إلى الإشراقية بعد حدث ذهولي رأى فيه كثرة الكائنات النورانية التي كان يتأملها هرميس وأفالاطون، وهذه الأضواء المليونية ينابيع (الخُرَّة) والرأي (عظمة النور وسلطانه) التي أخبر عنها زرادتش، «ومن لم يصدق بهذا.. فعليه بالرياحات؛ فحسى أن يقع له خطفة، يرى النور الساطع في عالم الجنبروت، ويرى الذوات الملكوتية، والأئنار التي شاهدها هرميس وأفالاطون، والأضواء المليونية ينابيع (الخُرَّة) والرأي، التي أخبر عنها زرادشت، ووقع الملك الصديق كخسر المبارك إليها فشاهدتها» (حكمة الإشراق: ص ١٥٧) ويحكي السهوروطي عن نفسه فيقول: «قد ألقاه (هذا الكلام) النافث القدسي في روعي - في يوم عجيب - دفعة، وإن كانت كتابته ما اتفقت إلا في عدة شهر» ص ٢٥٩.

= أما هنري كوربان فيرى أن اعتراف السهوروبي الذهولي هذا يرجع إلى واحد من المبادئ الأساسية في الـزادشتية: X (خُرَّة) أو (كِيَان خُرَّة) Xvarnah Caveam بالفارسية: معناه: نور العزة، يقول رزادشت: (خرة): نور يسطع من ذات الله تعالى وبه يرأس الخلق بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد من عمل أو صناعة بمعونته، وما يخص للملوك الأفاضل منهم يسمى: كيان خرة. (نشرة كوربان لكتاب حكمة الإشراق ص ١٥٧، ٣٣٤، وكتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٠٩).

والمقصور «بالفلسفة الإشراقية» كما يشرحها قطب الدين الشيرازي أحد تلاميذ السهوروبي بقوله «حكمة الإشراق أي: الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة، الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول؛ لأن حكمتهم كشفية ذوقية نسبت إلى الإشراق الذي هو: ظهور الأنوار العقلية ولعلها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على البحث والبرهان لا غير» شرح الشيرازي على حكمة الإشراق، مطبوع على هامش الكتاب نفسه) أما (المذهب الإشراقي للسهوروبي فنقدم عنه ملحة مركبة من (قراءات فلسفية ص ٨٣٢-٨٣٣): «يدور المذهب حول فكرة الإشراق؛ فاللأول أو نور الأنوار يفيض عن النور الإبداعي الأول، وعن هذا الصادر الأول تصدر أنوار طولية يسمى بها: القواهر العالية، ثم تصدر عن هذه القواهر العالية أنوار عرضية يسمى بها: أرباب الأنوار، وهي أنوار تدبر شؤون الأنواع الموجودة في العالم الحسي والعالم العقلي أسماء: عالم البرزخ أو عالم المثل المعلقة، ويبعد أن الوضع الأنطولوجي لهذا العالم الأوسط هو نفس وضع المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون.

وللتتوسع انظر للسهوروبي: مجموعة ي تكون من ثلاثة رسائل هي: «الألواح العمادية، «كلمة التصوف» و«اللمحات»، بتحقيق نجف حبيبي، (مع مقدمة فارسية وإنجليزية) نشر في لاهور سنة ١٩٨٤. وإذا كان المشاؤون قد جعلوا العقول عشرة، فإن السهوروبي يجعل الأنوار في أعداد لا حصر لها ويظهر أن تخطيط الوجود النوراني عند السهوروبي يصل إلى أن يصبح العالم كثلة من الأنوار. وإن تفصيل الفيوضات الإشراقية عند السهوروبي وتقسيمها إلى مراحل إنما وضع لغاية صوفية؛ حيث إن إيضاح المراحل على هذا النحو إنما يفتح الطريق أمام الواسط لكي ينتقل من مرحلة إلى أخرى تدريجياً حتى يصل إلى جوار الحق أو نور الأنوار.. وأخيراً فإن مذهب السهوروبي لا بد أن ينتهي إلى واحدة وجودية نورانية، تلتقي فيها وحدة الوجود مع وحدة الشهود».

وأما عن حياة السهوروبي الذي قتل شاباً في الثامنة والثلاثين من عمره في حلب، فيرجع فيها إلى الإشارات العديدة التي ذكرها في كتبه ورسائله عن نفسه، ثم إلى شارحه الشهروزوري المتوفر سنة ٦٤٨هـ في كتابه (نזהة الأرواح وروضة الأفراح) ويرجع إلى الفصل الذي كتبه عنه هنري كوربان في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) ص ٣٠٣ - ٣٢٩ بعنوان: (السهوروبي وفلسفة النور) منشورات عویادات، بيروت وباريس ط ٣، ١٩٨٣، والفصل الذي كتبها هنري كوربان وبول كراوس وترجمتها الدكتور عبد الرحمن بدوي وإلى الفصول التي كتبها الدكتور أبو ريان عن حياته في دراساته العديدة عن الفلسفة الإشراقية، وكذلك ما كتبه كل من H.Ritter S.K. Khatak O. Spies Three Treatises on Mysticism كل من H.Ritter S.K. Khatak O. Spies Three Treatises on Mysticism عن وصف وتحليل

مخطبات السهوروبي الموجودة في إسطنبول. ويرجع إلى المقالة التي كتبها سيد حسين نصر (بالإنجليزية) في موسوعة (A. History of Muslim Philosophy) التي أشرف على تحريرها عام الباكستان الكبير محمد شريف، ونشرت في مجلدين كبيرين في ألمانيا ١٩٦٣ ج ١ ص ٣٧٢ وما بعدها، ويضع سيد حسين نصر رسمًا تخطيطيًّا للمصادر التي استقى منها السهوروبي كما يلي:

هرمس	الملوك - الكهان الفرس
أغيتودمون (شيش)	كيومارز
اسكليبيوس	فريديون
فيثاغورث	كي خسرو
امبيوقيليس	أبو يزيد البسطامي
أفلاطون	منصور الحلاج
الأفلاطونيون الجدد	أبو الحسن الخارقاني
ذو النون المصري	
يعين بن سهل التستري	
السهوروبي	

ويستدعي سيد حسين نصر الانتباه إلى نقطة جديدة بالتأمل؛ وهي تساؤله عن حكمه السهوروبي الإشراقية، هل كانت من قبل مخاصة الإسلام وردة الفعل ضده، وهل كان لها تأثير فيما بعد على الحركة المناهضة للإسلام التي عرفت باسم Azar Kaiwan، التي ظهرت في القرن العاشر الهجري، وهي أمشاج من المبادئ الهندوسية واليهودية والزرادشتية والإسلام في صورة ديانة تلفيقية مبتدعة، وقد تركت هذه الحركة كثيًرا منها (دابستان المذاهب، ودساتير). ومما يذكر هنا أن تلك الحركة التلفيقية التي ظهرت في بلاط أكبر المغولى تشبه هذه الحركة المناهضة، وقد أظهر أتباع حركة أكبر اهتماماً كبيراً بممؤلفات السهوروبي الإشراقية (ص ٣٩٧).

وقد استطاع المتتصوف المصلح السرهدندي إقناع الإمبراطور المغولي «أكبر» بالعدول عن هذه الحركة. (انظر ما كتبه الأستاذ محمد عرفان عن الشيخ أحمد السرهدندي، في موسوعة تاريخ الفلسفة الإسلامية بالإنجليزية، ج ٢ ص ٨٧٣) وانظر كتاب (Fredman) عن الشيخ أحمد السرهدندي، نشر مطبعة جامعة ماكل كوبن ١٩٧١م. وهناك مسألة وثيقة الصلة بما نحن بصدده هنا وهي أن زرادشت الفارسي كان مسؤولاً عن التداخل الديني بين اليونان وإيران، وهو التداخل المميز للعهد المتأخر من العصور القديمة، ونحن نعلم الآن أنه كان في زمان أفلاطون صلات حضارية مستمرة بين أثينا والأوساط الفارسية في آسيا الصغرى.. وقد ينظر إلى أفلاطون على أنه استمرار لزرادشت (كوربان: السهوروبي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، ص ١٠٢ من شخصيات قلقة) وانظر أيضاً دراسة «Raireshihten»: «أفلاطون وزرادشت»، ليسيج ١٩٢٧م - عن كوربان).

أما عن زرادشت والزرادشتية فيمكن الرجوع إلى الكتب التالية:

- Lewis Hopfe Religions of the World, New York- London, 1987.

- S.Radha Krishnan Eastern Religions and Western Thought Oxford – London 1940.

ولكن ما هي أداة هذه المعرفة؟

إن النمط العقلي الذي يستعمله الفلاسفة وعلماء الكلام لا يعتبر ملائماً لهذه المعرفة؟ لأن العقل يمكنه أن يحلل، ولا يمكن أن يعاين أو يذوق. والإيمان بنصوص الوحي (ظاهر الوحي) يزودنا فقط بإمكانية الوصول إلى الظاهر. أما الخيال- المعرفة القلبية- فيمكنه أن يكشف لنا عن الحقائق الأعمق للأشياء، أو باختصار، فإن النفاذ إلى عالم المثل هو الذي يحقق هذه المعرفة؛ إنه عالم الخيال، ولنطمئن إلى أنه بالنسبة لكل شيء فإن العالم الحقيقي الواقعي غير المتخيل، إنما يكون، فقط، عندما تتجسد الأرواح وتتوحدن الأجساد، والنفاذ إلى هذا المجال (اللامادي واللاروحاني)- عبر التأويل الباطني، يستلزم التحقق بالسر الإشراقي أو العرفاني.

وبالنسبة لهذا المخطط العام، فإن كل مدرسة، وكل مفكر قد أضاف إليه من نذاته نفسه، حسب عقريته الذاتية، فقد ركز السهروردي كثيراً على المستويات المتعاقبة للأنوار الفائضة أو الصادرة.

أما ابن عربي فقد ميز بين الله الذي لا يحيط به علم، وهو رب- وغاية- كل (عبد) مؤمن، وأوضح أن العلاقة بين مصطلحي (رب) و(عبد) هي أن أحدهما خالق للآخر، فالرب أظهر الموجود الخفي بأن أفضى عليه الظهور،

- George Rawlinson The Religions of the Ancient World, New Delhi, 1980.

- An Encyclopedia of Religions, New York, 1921.

- Encyclopediad of Religions and Ethics Edinburgh, 1959.

- The Heritage of world civilizations, New York, 1986.

وأختتم هذه الحاشية بعبارة لهنري كوربان يذكر فيها خاتمة السهروردي المقتول بقوله: «وما كان لشيء أن يخلصه من نعمة ذلك الشخص المتعصب الذي هو صلاح الدين الأيوبي، حتى ولا صدقة حاكم حلب ابن صلاح الدين الملك الظاهر الذي أصبح فيما بعد صديقاً حميماً لابن عربي» (ص ٣٠٤ تاريخ الفلسفة الإسلامية). وتأمل الوصف الذي يطلقه المستشرق هنري كوربان على صلاح الدين الأيوبي الذي كان التسامح من أخص صفاتيه كما هو معروف.. لكنه الهوى والشنآن!! ولتعرفنهم في لحن القول وما تخفي صدورهم أكبر» (المترجم).

ومع ذلك فإنَّ الرب بفعله هذا - أي بإظهار الموجودات - أصبح هو نفسه ظاهراً لنفسه، وبذلك تكون الخلائق مظيرة للحق، والحق خالقها، أي مظهرها. وبهذا المعنى فإنَّ عملية الخلق ليست شيئاً آخر سوى إظهار الحق لذاته.

وفي كل مرة يختار فيها كوربان واحداً من بين أولئك الصوفية - الذين لم تسلط عليهم الأضواء - موضعًا لدراسة جديدة، فإنَّ يدخلنا - بدقة المتساوية مع قدرته على إثارة معالم القوة، وإظهار الإلهام الثري إلى العام العقلي لهذا الأخير، الذي هو وثيق الصلة بروحانية الإسلام في المشرق.

ومن المستحيل تماماً أن نخوض هنا في الحديث عن الملامح المميزة لكل صوفي درسه هنري كوربان. ولكي نفعل شيئاً من ذلك فإنَّ من الضروري أن نفحص أولاً وفي معظم الحالات كل سطر مما كتبه كوربان، بل وما بين سطور هذه الكتابات أيضاً، هذا علاوة على التعرف على المعجم الفني الذي قد لا يتمثله القراء إلا بصعوبة. لكن من الأهمية بمكان كبير أن نركز الانتباه هنا على المجالات التي عالجها في أعماله، وكذلك على المشكلات العلمية التي طرحتها للبحث، وعلى منهجه في الدراسة، وبعض النتائج التي انتهى إليها.

وفي المقام الأول، فإنَّ بعداً كاملاً للتراث الإسلامي الصوفي قد تبدي لنا تحت ضوء جديد، ألا إنَّ ذلك الموضوع الذي أشرنا إليه آنفًا، موضوع روحانية الإسلام في المشرق، أو بتخصيص أكثر موضوع التصوف الشيعي الذي يمثل تأثيرات الروحانية الإيرانية المستمدَّة من الزرادشتية والفلسفة الهلينية في أشكالها الشرقية (الفيثاغورية الجديدة الأفلاطونية التي نقلها ابن سينا ومدرسته)، إنه التصوف الإشراقي للسهروردي ومتآخري تلاميذ محبي الدين بن عربي.

وإننا بحاجة لكي نؤكد هنا أن دارسين معاصرین معروفيں قد استرعوا الانتباه من قبل إلى بعض هذه التيارات، وأن كوربان قد تأثر بهذه الأعمال^(١). إلا أن تلك الدراسات لم تشتمل على هذه السعة، ولم تحوي تلك التفاصيل التي قدمها كوربان، ومما تجدر الإشارة إليه كذلك أن تأليف كوربان تستند إلى أساس وثائقی من الطراز الأول؛ حيث تعتمد على نصوص تحقيقها. لكل ذلك فإن كوربان العالم المفكر يستحق الإشادة بجهوده، من بين كل أولئك المشتغلين بدراسة الإسلام، أو بمعنى أكثر شمولاً إنه يستحق أن يعرف ويشرک من كل أولئك المهتمين بتاريخ وقضايا التصوف بعامة.

وأحب أن أطرح تحفظاً قد يكون له أثره فيما يتعلق بالمسائل التي ستناقشها بعد قليل، إذ قد يكون من المفيد أن نحدد رحابة العالم الروحي الذي كشف لنا كوربان عنه داخل المسرح الإسلامي كله؛ فمن الواضح أن التصوف الشيعي (الذي درسه كوربان) وبصرف النظر عن منزلته، لا يرضي أولئك المسلمين الذين ينظرون إلى أنواع التصوف (في الإسلام) نظرة تمييزية تفضيلية. ومن ناحيتي، فإني لا أحتمكم إلى المقولات السنوية أو البدعية فهي دونما ريب وثيقة الصلة بعمل مؤرخ الأديان.

وعلى كل حال فإن معظم المسلمين في الماضي والحاضر على السواء لم يكونوا واعين- في الواقع- بحقيقة تلك التيارات الفكرية التي درسها كوربان، وهذا يصدق على التصوف بشكل عام (سني وشيعي) إلا أنه يصدق أكثر على التصوف الشيعي، وإلى ذلك فإنه لا يزال حتى اليوم مراكز وجماعات^(٢) تستند إلى هذه التيارات الفكرية، وقد خلد كوربان- بدراساته- ذكرها.

(١) شير إلى تلك الأعمال المتميزة عن الإمامية التي كتبها W.Ivanov، وتلك التي كتبها عن ابن عربي آسين بلاسيوس وأبو العلا عفيفي.

(٢) انظر بحثاً عن مدرسة شيخي ونصولها في (Terre Celeste) من ص ١٨٣ - ١٨٧ ومن ص ٢٨١ - ٤٠١، وقد وجدت هذه المدرسة في إيران في نهاية القرن الثامن عشر، كوريث للعرفان الشيعي، ويمثلها في أيامنا هذه جماعة المشاهدية أو العرفانية في إيران.

وإني أفهم جيداً تلك الاعتراضات التي يمكن أن تثار ضد البحوث التي تعتمد على وجهة النظر الكمية؛ إذ ينبغي على المرء أن يتعامل عوضاً عنها مع الجوهر والقيمة النوعية. ومن ناحية أخرى لا تعني وجهة النظر الكمية تلك، أنه ينبغي أن نتعامل مع الإسلام المطبق في الواقع الحياتي، مع الشخصيات التي على قيد الحياة، وتفضيل ذلك على مجرد التعامل مع الأنماط الفكرية النظرية التخمينية المغربية الجميلة؟ أو على الأقل، فإنه إن كانت لأفكار كوربان هذه قيمة بالنسبة لتاريخ الأفكار، فإن المرء يجب أن يكبح نفسه من التحدث عن إمكانية الحوار بين الجماعات الإنسانية على أساس من هذه الأفكار.

وقد توظف هذه الملاحظة بصورة جيدة كمدخل للحديث عن المنهج الذي استخدمه كوربان- هذا الفيلسوف الخبير بتيارات الفكر الحديث ومتزوجم بعض أعمال هيدجر Heidger- الذي يعلن ماراً أن قصده: أن يتخد من المنهج الظاهري (الفيئونولوجي Phenomenology) وسيلة للنفاذ إلى موضوع بحثه. وليس من همنا- هنا- أن نفحص عن قيمة الظاهراتية كمنهج بحث. وبالنظر إلى دور الذاتية المتأصلة في المعرفة الإنسانية الذي لا يسمح للإنسان بإظهار الاحترام لفكرة الآخرين، ويحول المرء الدخول إلى نواياهم ومصالحهم، عن طريق استنباطهم، أي فهمهم فهماً باطنياً. ويحمل هذا المنهج مخاطر كثيرة أقلها أنه يسمح بإضافة ذاتيتين آخرين بدلاً من الحد من هذه الذاتية، كما أنه يحد من السعي إلى الموضوعية التي تحتفي بها مناهج البحث الأخرى.

وقد أشعر في بعض الأحيان أن فكر كوربان (الشخصي) وتحيزاته Prejudices قد دفعاه إلى تحريف أفكار المفكرين الذين يرغبون أن يقدمهم إلينا. إنه ينقل إلى قرائه الأمور التي تروقه هو فحسب، أو تلك التي ينجذب إليها عقلياً وعاطفياً، وهذه أمور مفضلة لدى العقل الحدسي الانتقائي.

ومع ذلك قد يأخذنا الحماس لنسائل عما إذا كان الذي يتحدث إلينا هو: «كوربان الفيلسوف؟ أم مؤرخ الأفكار؟ أم تلميذ العرفان الإشرافي للتتصوف الشيعي؟ أم حواري تصوف ابن عربي؟. وإنه عندما يدافع عن شيوخ الإشراق، ضد ما يعتبره البعض نقًّا في الفهم، أو أحكاماً خاطئة، تصبح لهجته أقل عاطفة، لكنها مؤدبة على كل حال.

وفي ضوء ما سبق، يجب أن نميز تمييزاً خاصًّا، وأن نحرص على الدقة في صياغتنا؛ خصوصاً عندما نتحدث عن الوحدة الوجودية عند محيي الدين بن عربي والصوفية الآخرين أتباع هذه الوحدة. وقد أعلن كوربان أكثر من مرة ارتياه في صلاحية هذا التعريف أو الاسم. وبالنسبة له فإن التجلي من ناحية والحوار والثنائية على المستوى الصوفي (المعروف) من ناحية أخرى، يسمح لفكرة أولئك الصوفية بتجاوز تحديد الوحدة الوجودية. وإنه يعترف - في مكان آخر - مع ذلك، بإمكانية الحوار المستند إلى الاشتراك أو حتى (الاتحاد) الجوهرى بين الله والمخلوق^(١). ولم يستخدم كوربان - ولا ابن عربي - قياس التمثيل أو التشابه الجزئي - والنتيجة التي يبدو أنها متضمنة في كل ذلك هي إحلال الوحدة الجوهرية محل الوحدة الوجودية. ولا يستطيع المرء أن يعد ذلك ميزة، على الرغم من أنه قد يبدو أنه أكثر دقة أو صحة. وقدم معارضو كوربان دعوة - على الأقل - لفحص هذه المشكلة بصورة أكثر عمقاً، وهو أمر ذو أهمية مؤكدة.

وهنالك موضوعات أخرى كثيرة قد اختارها كوربان للدراسة وناقشها وفندها وأنجز كل ذلك بهمة عالية، ومن المستحيل بالطبع أن ندرسها كلها هنا، حتى وإن بدا ذلك أمراً مفيداً.

(١) انظر «الخيال الخالق» ص ٢٨ - ٩٣، والتعلقات ٦٣، ٦٧، ٢١٢، ١٢٢، ٦٨، ٣٥٦، ٦٥، ٦٨، ١٤٨، ٨٢، ١٤٥ - ١٨٦، وعن وحدة الجوهر انظر ص ٢٧٨ - ٢٧٤، ١٩٩، ١٠٦ - ٢٠٠، ومن الترجمة الإنجليزية ص ٩٣، ٦٥، ٦٨، ٢١٢، ١٢٢، ٣٥٦.

ويشكل فكر كوربان- في الحقيقة- سواءً أكان تلك القضايا التي ناقشها، أم أولئك المؤلفين الذين درسهم- عالماً شديداً التعقيد بمقولاتة الخاصة، وبمعجمه كذلك، عالم له قدرة على احتواء أفكار وتصورات شديدة التباين والتناقض^(١).

ولنأخذ مثلاً واحداً فقط، ولنطمئن إلى إنه يمثل أمراً له أهمية في فكر كوربان، إدّا دعنا نتأمل ما أشرنا إليه من قبل على أنه المرتبة الوجودية للمثال أو الرمز. إنه يعارض أولئك الذين ينظرون إلى عالم الخيال على أنه غير حقيقي. أما بالنسبة له فإن هذا العام واقعي في الحقيقة، أو حقيقي الواقع، والعالم المشهود ليس إلا مظهراً له، فللمثال أو لعالم الخيال شبه المادي حقيقة وجودية، إنها- المثل- التي تنتهي إلى عالم البرزخ حيث تلتقي الأرواح بالأجسام.. هذا عالم الرموز والمثل، وإن الرمز- مع ذلك- وليس المرموز هو الحقيقي الموجود.

ويمكن للمرء أن يسأل: أليس ذلك بورطه (وإن بطريق لا شعورية) في عملية تحويل للمستويات المختلفة، أي عملية تحويل المستويات العقلية والوجودية ومستوى التعبير الصوفي والبناء الميتافيزيقي. وإنني لا أرى- من جانبي- قيمة لجعل الرموز والمثل هذه أموراً مادية، (أي تجسيدها) أو تشخيصها كما يفضل كوربان، أي منحها ذواتاً مشخصة، إنها تجد حالتها المناسبة لو اعترف بدرجات التسلسل الهرمي للمعرفة. ولتأخذها واحدة

(١) ونقدم فيما يلي مثلاً على غموض الأفكار حتى عند استخدام نفس المصطلح، لقد أثار لويس جارديه مسألة: الرؤى الفكرية الزرادشتية في فكر السهوروبي متسائلاً: هل تشكل هذه التصورات الزرادشتية مفتاح فكر السهوروبي، أو أنه، بتعبير أكثر تحديداً - تشكل من أصول إسلامية ممتزجة بالأفلاطونية والفيثاغورثية، وكان تأثير الزرادشتية بمثابة إحياء أو إلهام الأساطير المتميزة؟ (الفكر الديني عند ابن سينا، باريس ١٩٥١ ص ١٩١) بينما يرى كوربان أن المسألة قد وضعت على أساس مصطلحات غير دقيقة، ويفهم كلمة Motives معنى Motifs يعني Mobiles كما في قوله كارل باعنة ومحركة (الأعمال الفلسفية ص ٢١) ومن الواضح أن جارديه يستخدم مصطلح Motifs بمعنى الأفكار الرئيسية، أو أنظمة الفكر.

من صياغات كوربان المثيرة للإعجاب، وإنها ليست تضييعاً للوقت بالنظر إلى تحقيقها نتيجة متميزة^(١).

لقد تأثر كوربان ب موضوعه إلى حد المحاباة والانحراف عن الصراط، وما تشير إليه هنا هو دفاعه الجدي عن الإشراق أو العرفان في مقابل العقائد الدينية. إن المسألة مهمة جدًا ولها نتائج عديدة ستتسكّت عنها الآن، ونحن ندرك أن لكل إنسان بالطبع الحرية في أن يقرر اختياراته الدينية والفلسفية. ومع ذلك فإن الصراع أو الحوار بين وجهات النظر المتعددة يستلزم الحوار معها، كما هي في الواقع، وكما ترى في نفسها.

ويظهر لي أنه بينما أضفي كوربان قيمة عظيمة على الإشراق أو العرفان الصوفي، فإنه في تقاديمه أو في طرحة للأرثوذكسيّة المسيحيّة ولعقيدة أهل السنة والجماعة الإسلاميّة، فإنه نادراً ما يعترف لها بتلك القيمة، هذا فضلاً عن نزوعه إلى التشويه المغالي فيه. وكنا نتمنى أن لو استطاع كوربان توظيف المنهج الفينومنولوجي بنفس النجاح والحماس في الحالين كليهما.

ومنذ مطلع هذا القرن بوجه خاص، فإن الديانة الشخصية الروحية العرفانية، قد عورضت بصيغ الديانات التاريخية التقليدية التي لها وجه اجتماعي، وقد قيل إن العرفان العالمي وحده يمكن أن يوحد بين جميع أولئك المؤمنين الذين مزقتهم عقائدهم الدينية، ومع أن هذا التقابل ليس جديداً، فإنه قابل للنقاش والفحص.

(١) وبخاصة لأن النصوص التي جمعها كوربان لتأييد وجودية المثال هذه Ontoloy of Image ليست مقنعة تماماً، ولو أن السهر وردي، وابن عربي، والقشيري، ومدرسة شيخي يحذرون القول بوجودية المثال، فإن اللهيجين، وملا صدرا بشكل خاص يشرحون ظاهرة المعرفة عبر هذا المثال دون الالتجاء إلى حالة وجودية خاصة. انظر النصوص في:

إن المسألة الحقيقة التي ينبغي أن نتعامل معها هنا؛ هي دور السلطة (المرجعية) وصلاحيتها في الشؤون الدينية، سواء أكانت سلطة الكنيسة الكاثوليكية، أم الإجماع في الإسلام. هذه السلطة مقيدة بتعريف النص الموحى به وحدوده، لذا فإنها تقف موقف المعارضة من التفسير البابطاني العرفاني، الذي يسلك بطريقة مداعاة وبحرية روحية، ليؤسس بمفرده تصوّفاً حقيقاً موثقاً به. وتأسياً على وجهة النظر هذه، فإن الإسلام الحقيقي هو ذلك النوع الإشرافي (المبدأ الشيعي)، والمسيحية الحقيقة هي تلك العرفانية الدوكاتية Docetic التي انتشرت في القرن الأول من العصر المسيحي، والتي انتحلها- أخيراً- جماعة معينة من صوفية^(١). Rhineland.

وهذه الثنائية المتعارضة، مصطنعة في جانب منها، إذ أنه قد ظهر أن الإسلام في أكثر صوره رسمية لم يرفض التأويل رفضاً قاطعاً، ولم يعترض على التصوف جملة وبكل تأكيد^(٢) أما بالنسبة للسلطة الكاثوليكية فإنها رفضت الغلوص العرفاني ليس على اعتباره تفسيراً روحيًا للأسفار المقدسة، ولكن رفضته بسبب افتراضاته المسبقة، ونتائجها التي بدأ أنها تناقض الرسالة المسيحية من أساسها.

ولو بحث المرء عن أصل الكلمة عرفان أو غنوص Gnosis بحثاً لغوياً يعني بأصل الكلمة وتطورها Etymologically لأمكن أن نتحدث عن غنوص أرثوذكسي مثلته مدرسة الإسكندرية بشكل بارز، أو ليس علم اللاهوت

(١) نكررت هذه الأفكار مراتاً في كتابات هنري كوربان، ولقد جمعها معاً، وأظهرها في وضوح في فصل من كتابه (الخيال الخالق) ص ٦٢ - ٨٠، وفي الترجمة الإنجليزية ص ٧٧ - ١٠١ فصل (وضع البابطانية السرية).

(٢) لقد أظهر لويس ماسنيون ذلك إظهاراً تاماً لا مزيد عليه، فيما يتعلق بحالة الحالج، وهي حالة حاسمة فاصلة انظر (عذاب الحالج) ص ٣٣٢ (Hallaj devant l'Islam)؛ ٩٣ ومع أن تلميحات للقشيري والغزالى قد أرسلت هنا، فإنه يضاف إليها أن كل الجماعات أو الطرق الصوفية سنية خلا استثناء وحيد هو: (نعمـة إلهـية).

الكاثوليكي نفسه معرفة عن طريق الإيمان، أو عرفان بواسطة الإيمان. وكذلك فإن السلطة الكاثوليكية لم تعارض التفسير التنبؤي لنصوص الوحي، بل على العكس فإنها أخذت على عاتقها القيام بهذا التفسير التنبؤي، واعتبرت صوت الروح صالحًا (وأنه ينفي حيالاً يريد). وفي الجانب الصوفي؛ فإننا لا نعرف كيف (من وجهة النظر التاريخية) ممكن للمرء أن يستبعد يوحنا الصليبي، وتريزا الأفiliّة وكثرة كاثر من المتتصوفين المسيحيين الذين كانوا صوفية أصلًا واعترفت بهم الكنيسة، وإن هذا يعطي حقًا من أهمية شأن الطبيعة الذاتية للحياة الدينية، وبصفة خاصة الحياة الصوفية.

وبالنسبة لكوربان فإن التصوف الإسلامي منذ ابن عربي، هو تصوف عرفاني أساساً، وإنه قضية معرفة، إنه أمر عرفان واسرار بواسطة المشاهدة والخيال الخالق، وتأويل المعانى الباطنية لنصوص الوحي، مع استدبار الظواهر الخادعة للمعنى الحرفي، وليفهم أنه (العرفان) تحرير للنفس وخلاص لها عن طريق المعرفة^(١).

وبالنسبة لنا فإن الخلاص لا يمكن في اللجوء إلى المعرفة عن طريق الإيمان بنصوص الوحي، أو بواسطة التقليد الديني، ولكن في اتحاد المخلوق مع الله بواسطة الحب الحافظ أو المنجي Saving Love. والتصوف ليس حالة من حالات المعرفة التي يلتحب الحب فيها الفهم والإدراك فحسب، إنه اتحاد المحبة الذي يستغرق الحياة كلها حتى الموت.. ولقد فهم الحلاج هذا حق الفهم.

(١) وهناك نصوص عديدة يمكن الاستشهاد بها في هذا المقام مثل: «الغنوص - العرفان الإسماعيلي، بدون نقاش، هو غنوص الخلاص عن طريق المعرفة» (ناصرى خسرو «ص ١٣٦»). إن غرضه (يقصد العرفان) الوحيد هو إدراك الوجود كما هو، وهنا يمكن أن يقال إن هذه المعرفة قد أشرقت للخلاص الغنوسي. (الخيال الخالق) ص ١٩٣، ٣٥٩ - ٣٥٨، ٢٢١.

وأخيرًا، قد يكون مفيدًا أن نشير ولو بصورة محددة، على أي مستوى يمكن أن تكون الاختيارات؟ إنها لو كانت على مستوى الفلسفة وتاريخ الأفكار، فإنه يمكن للمرء أن يفضل الدين بدون سلطاته الكنسية^(١). ومع أن كوريان يقتبس نصًا وثيق الصلة بالموضوع هو: «ليس كافياً أن تقرأ الكتب»^(٢). إذ فيه إشارة إلى أهمية القيادة والإرشاد الروحي. ولو أن الاختيار واقع على المستوى الديني المحدد، فإنه لن يكون ثمة اختيار بين المعرفة الفردية والسلطة الدينية. ولكنه سيكون اختياراً بين تقاليد الأديان المختلفة التي لكل واحد منها سلطته الدينية الخاصة به، وهذا يقع خارج دائرة الفيلسوف، إنه ينتهي إلى محيط الإيمان.

وهذا ليس نهاية المطاف، إذ إن هذه الملاحظات التي قد تكون فاصلة بالنسبة للمسألة الدينية، هي نفسها تأخذ أهمية متساوية لو اعتمد المرء أن يشرع في حوار بين الأديان، وهذا ما يقترحه كوربان نفسه، ولهذا السبب رأينا نحن أن نتحدث عنه، فهل من المؤكد أن الحوار بين الإسلام والمسيحية يكون أيسر طريقاً وأكثر تأثيراً لو اضطلع به مناصرو العرفان في كل جانب، بدلاً أن يقوم به رجال الدين الرسميون في الديانتين؟ ويجب أن نشير - هنا - مرة أخرى إلى المكانة الهامشية التي يشغلها العرفان الشيعي في المسرح الإسلامي، وهل من الواقعية في شيء أن نظن أن الغنوص المسيحي الذي وجد في الفترة المبكرة من تاريخ المسيحية (المنسوب إلى باسيليوس، وفالنتين، ومركيون) والذي اختفى منذ وقت بعيد جدًا والذى لم يكن مموجيًّا إلى حد كبير في نظر التقليد المسيحي حتى في تلك الفترة المبكرة - يمكن أن يبعث من جديد؟

(١) عتقد «القديس توما» أن الإنسان قبل السقوط في الخطيئة الأولى، كان يتلقى المنح الإلهية، مباشرة من الله بلا واسطة، أما الخطيئة والكافرة فهي التي جعلت من الطبيعي اللازم للإنسان أن يتلقى العطايا الإلهية من خلال الوسائل البشرية (Cf. Summa Th.III.q.61 art/ and 2).

(٢) أقبس هذا النص هنري كوربان في مقدمته لناصرى خسرو، ص ١٤٢.

إني لا أظن أن حواراً مفيداً يمكن أن يتأسس - بصورة جيدة - خارج نطاق الإسلام الحقيقي وال المسيحية الحقيقة، إنه لابد أن يكون بين الإسلام والمسيحية ممثليْن في تقاليدهما وقيمها وواقعهما الحي الذي يتأسس على مبادئهما ومثلهما الظاهرة والباطنة، ويبدو أن هذا شرط ضروري لكلا الجانبين، وبغيره سيكون الفشل محتوماً.

وإن النقاط السابقة - إذا ما أمكن تجنب الخلط وسوء الفهم - جديرة بالإثارة والبحث، وإذا ما غضبنا الطرف عن المسائل التي أثيرت من وجهات نظر معينة، و بتصریحات خاصة، وأمكننا أن نميز بين النظرة الشخصية لكوربان من ناحية، وبين العمل العلمي الجدير بأستاذ مثله، من ناحية أخرى. وهذا الفصل بين النظرة الشخصية لكوربان، وبين أستاذيته يقرب الشقة.

ومع أن عمل كوربان قد بولغ في تقديره، وأعطى من الاهتمام الشيء الكثير، فإن محاولته في الواقع عمل يستحق الجهد. ويمكننا أن نؤيد بلا تحفظ تقدير خبير في الحقل يقارن عمل كوربان بتلك الأعمال التي أنجزها لويس ماسنيون. ونختتم هذا بقول لويس جارديه عن كوربان: إن تحقيق كل هذه النصوص يشهد بإنجاز عظيم يصعب أن يتتوفر لشخص واحد. لقد كانت أحاطة كوربان بالمخوطات مثاراً للإعجاب، كما كانت له قدرة فائقة على استيطان النصوص التي ينشرها، وعلى بعثها داخلياً^(١).

(1) L. Gardet Revue des études islamiques XXII (1945) p. 142

(مجلة الدراسات الإسلامية).

الاتجاه الثاني: الناموس والوحدة التوفيقية بين الأديان:

II- Tradition and Syncretistic Monism: Burclhardt.

لئن كان هنري كوربان شغوفاً بدراسة ابن عربي بسبب صلته بالتصوف الإيراني وتأثيره عليه، فإن ابن عربي نفسه هو ملهم تيتوس بوركهارت، ولقد كان الإلهام في حالة بوركهارت هذه مسيطرًا ومحيطةً إلى الحد الذي قاده إلى أن يصبح واحدًا من مريدي هذا الاتجاه الروحي لابن عربي. ولئن كانت أعمال تيتوس بركهارت وأفكاره أقل تمييزًا من تلك التي أنجزها كوربان، فإن المؤلفين كليهماً - مع ذلك - يتلکان خصائص معينة مشتركة، مثل سعيهما الحثيث نحو اقامة أساس ميتافيزيقي للتصوف، والدفاع عن العرفان الباطني، والاعتقاد بالتقابل والتعارض بين الشرق الصوفي والغرب العقلاني العلماني. وحسبنا ما ذكر آنفًا عن كوريان.

أماً عن أصلية «تيتوس بوركهارت» فإنها تكمن - من ناحية - في دوره كمتحدث باسم ذلك التيار المسمى (التعليمية) أو الناموسية. ومن ناحية أخرى: انحيازه الواضح إلى الجماعة التوحيدية التوفيقية بين الأديان والمذاهب. ولا تعتبر المدرسة الناموسية هذه بنت اليوم بغير أسلاف سابقين؛ لأن أبوتها تكمن في أولئك العلماء المهتمين بدراسة تاريخ الأفكار، وهي ترجع أساساً إلى «رينيه جينو»^(١). الذي توفي في القاهرة سنة ١٩٥١م، الذي

(١) رينيه جينو (عبد الواحد يحيى) ولد في فرنسا سنة ١٨٨٧م، وبعد طفولة كاثوليكية متزمتة، ذهب إلى باريس، في سنة الثامنة عشرة، للحصول على شهادة دراسية في الرياضيات، وبدلًا من ذلك شرع في دراسة الأديان الشرفية؛ خصوصًا الهندوسية والطاوية والإسلام. وقد دخل في الإسلام سنة ١٩١٢م وقد قاده اهتمامه العميق بالأديان ورؤيته الميتافيزيقية الثاقبة إلى وضع عدد من المؤلفات منها: (رمذية الصليب) (أزمة العالم المعاصر) (الشرق والغرب) (مدخل لدراسة المذاهب الهندوسية) (عصرالكم) (رب العالم) (الإنسان وتحوله طبقاً للفيدات)، وله عدد من البحوث بالفرنسية لم ترجم بعد إلى الإنجليزية. وقد زار مصر سنة ١٩٣٠م لثلاثة أشهر فقط، لكنه في الواقع استقر فيها بقية عمره، وقد أصبح مصرياً قبيل وفاته سنة ١٩٥١م.

انظر كتابه The Multiple States of being. Suhail Academy, 1988, Lahore. (المترجم)

انهمك من خلال موقعه هذا- في الاعتراض على الماديات العلمانية الغربية الحديثة، ومحاولة اكتشاف الناموس الديني للبشرية كلها، وعلى الأخص ما يتعلّق بالجانب الصوفي منه؛ ذلك الذي يعد- في نظره- قادرًا على لم شعث كافة المؤمنين (من أصحاب الديانات) أو في أقل القليل تلك الجماعة التي كانت واحدة قبل أن تفرقها الأديان والنحل. لقد انبثقت هذه المدرسة تحت شعار: (دراسات في الناموس الديني) وعملت على دراسة وتقويم التصوف في الهندوسية (Jean Herbert)، والبوذية (D. T. Suzuki) والإسلام (T. Burckhardt). وقد نشرت هذه المدرسة دراسات تمهدية ونصوحاً مترجمة^(١).

وبهذا فإن «بوركهارت» قد قدم تصوف ابن عربي وتلاميذه من أنصار مذهب الوحدة الوجودية، ولنا أن ندرك أن ابن عربي قد مثل ميزة مزدوجة بالنسبة له؛ من حيث تأثيره الذي سيطر على التصوف كله من بعده، ومن حيث مذهبه الذي ينسجم بصورة ممتازة مع تعاليم مدرسة الناموس الديني العام للبشرية القائلة بالعرفان الإشراقي لأهل المشاهدة والكشف، وبأزلية المثال والرمز، وبالتوقيفية العالمية للأديان المتعالية على تفرق العقائد الدينية.

لقد حل «بوركهارت» الملامح المختلفة لمذهب ابن عربي، وطور البحث في العناصر الأساسية لفكرة؛ مثل «العالم الأصغر» و«العالم الأكبر» و«الإنسان الكامل»، و«العرفان الشرقي»، و«التأويل الرمزي»، و«شعيرة الذكر الصوفي». وقد بذل «بوركهارت» جهداً تحليلياً كبيراً في محاولة منه لاكتشاف

(١) بوركهات: مدخل للمذاهب العرفانية في الإسلام، باريس والجزائر ١٩٥١، ١٩٦٩ صفحه، وقد ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان (مدخل للمذهب الصوفي) Matheson ترجمة (١٩٥٩) وطبع في لاهور (١٩٥٣) صفحة. وقد طبع المؤلف نفسه ترجمة لفصول الحكم لابن عربي، بعنوان ١٩٥٥ Paris (La sagesse des prophètes) وهناك متحدث آخر ي باسم هذا الاتجاه، وهو من المتهمن: كثير بالاسلام هو:

الأساس الميتافيزيقي للتصوف، وقد تبين له أن الأفلاطونية كانت ملهمة ابن عربي بصورة مباشرة، ولقد قدمها على أنها مبدأ صدور وتجل، وليس خلقاً مباشراً. ومرة أخرى يجد المرء نفسه أمام أفكار من ذلك النوع الذي اهتم به كوربان اهتماماً عميقاً، لكن بينما عالج كوربان هذه الموضوعات بالمنهج الفيتوميولوجي، فإن «بوركهارت» قد عالجها- من موقعه كمريد للشيخ ابن عربي- بواسطة المنهج الإيماني (إن صح هذا الوصف مثل هذه الحالة من الالتصاق الفكري والعقلي بين بوركهارت وابن عربي).

ويتبين علينا أن نمعن النظر في وجود الاتفاق والاختلاف في وجهتي النظر هاتين، ومهما يكن من أمر فإن موقف «بروكهارت» يمتاز بالوضوح، وإنه يعترف صراحة بالMonism، ويقنع بنوع عن الوحدة الجوهرية بين المخلوقات، ومع ذلك فإن يعترض على إل الوحدة الوجودية لكل المخلوقات، وإن كل ما عدا الله لا يتمتع بوجود حقيقي. والتوحيدية بالنسبة لبوركهارت هي المحصلة المنطقية لعقيدة الإسلام الجوهرية التي هي الاعتراف بواحدانية الله. وبالنسبة لهذه النقطة، ومدى توافق هذا النوع من التصوف مع نصوص الوحي، فإننا نترك الحكم عليها للمسلمين أنفسهم.

ولولا خشية التكرار والإملال لأفضت في التحليلات، لكن هذا يكفي لنعرف أن «بوركهارت» قد قدم بإخلاص مذهب وفلسفة الاتحاد الصوفي داخل نطاق ديني مؤسس على المستوى الإيماني.

الاتجاه الثالث: التصوف الطبيعي والفائق للطبيعة:

III- Natural and Supernatural Mysticism Louis Gardet.

نقابل عند لويس جارديه نوعاً من التفكير النقدي ملادة التصوف الإسلامي الذي ينبع من اتجاه يختلف تماماً عن كل من اتجاهي كوربان (الفلسفى الشرقي) وبوركهارت (القائم على مستوى الاختيارات الدينية) لقد انشغل جارديه الفيلسوف ذو الفكر النافذ الدقيق- مثل أستاذة ج مارتين- بالقضايا ذات الطبيعة الميتافيزيقية، وعلى الخصوص قضية المعرفة. وإنه كلاهوي متشدد في قمسكه بالملذهب التوماوي الأورثوذكسي، قد تحمل مخاطرة اجراء هذه المقارنات غير المبررة، أو غير المرخصة، (مذهبياً) مع الحرص على احترام قيمة التجارب الدينية في سباقاتها المتعددة.

وعموماً فقد تسلم جارديه مكانة مرموقة بكل ما قام به من دراسات في شتى مناحي الفكر الإسلامي^(١): في الفلسفة، وعلم الكلام، والتتصوف^(٢). ولقد تتابع ظهور بحوثه في المجالات العلمية اللاهوتية المتعددة لسنوات طويلة، ثم نشر أخيراً محصلة تلك الدراسات تحت عنوان عام بالاشتراك مع الأب قنواطي^(٣).

(١) الاشارة هنا إلى مجلة (معهد الآداب العربية في تونس) (IBLA) الأجزاء (١٩٤٠، ٨) (١٩٤٧، ١٠) (١٩٤٧، ١٦) سنة ١٩٥١ وكلها قد تضمنت مقالات علمية منشورة له.

(٢) فيما يتعلق بالفلسفة نشر جارديه (La Pensee Religieuse d' Avicenne Paris 1951) 235 Pages، وفي علم الكلام الإسلامي، فإن العمل الأساسي نشره بالاشتراك مع الأب قنواطي بعنوان: «مدخل لعلم الكلام الإسلامي» (Introduction a' La Theologie Musulmane, Paris, 1948, 543 Pages) ونشر جاردية .Dieu et La destine de L'homme, Paris, 1967 كذلك

(٣) ظهرت المقالات الرئيسية في مجلة (Recherches de Science religieuse, 1950, Revue Thomiste) 1948 1952 1953. والعمل الذي انجزه جارديه وقنواطي هو كتاب «التصوف الإسلامي: مظاهر، واتجاهات، وتقنيات» باريس ١٩٦١ م (٣١٠ صحفة) وقد نشرت الطبعة الأولى في إيطاليا سنة ١٩٦٠، في سلسلة:

=
= (Storia e scienza delle religioni) وأشرف على نشرها المستشرق Mgt. Castellino والهدف العام من هذه الملاحظة هو استرقاء الانتباه إلى فكر جارديه، وهذا لا يعني- بأي معنى- أن اسهام قنواطي عديم الأهمية، إنه قد اهتم أكثر

لقد شغلت المبادئ الأساسية التي تحكم تفسيره للتجارب الصوفية ثلاثة أجزاء متميزة، ثم قدم النصوص المعبرة عن مراحل الطريق الصوفي، ثم درســ أخيراًــ وبإطناب شعيرة الذكر المعروفة لدى الصوفية.

والمبدأ الأساسي الذي يتخذه جارديه مفتاحاً لتفسير التصوف الإسلامي، كما يتخذه أيضاً لتفسير التصوف في الأديان الأخرى يكمن في التمييز بين التصوف الطبيعي والفائق للطبيعة. فالتصوف الطبيعي هو التجربة الناتجة من المطلق الذي هو عين وجود الفعل الذي يتشكل للصوفي، وهذه التجربة تكون ثمرة التجرد (العزلة) التام، وليس فقط عن المخلوقات كلها، بل حتى عن كل نشاط عقلي، وبهذهالأدرية فإن الروحية تقف في مواجهة النزعات المناوئة للمجال الطبيعي للمعرفة.

وهذه الطريقة الصوفيةــ في حالتها الصافيةــ تكون من خلال التحقق بقوى الروح الإنسانية، وبالرجوع إلى نقطة الانطلاق العقليةــ حسب تعبير ماسنيونــ يحقق هذا المتصوف عملاً وجودياً تاماً، ويحصل على متعة فائقة في ظل هذا النظام الطبيعي. وهذا التكتيك ذو فعالية للصوفي، وهو يكون بواسطته في نفس الوقت (منه وإليه).

أما التصوف الفائق للطبيعة، فهو من حيث الأساس منحة النعمة الإلهية، التي تمكنا من تجريد أنفسنا وعزلها عن الأغيار والتوجه بالكلية نحو الله

بالتطور التاريخي للتصوف، ولم يكن في قصده تقديم إسهام أصيل، وعوضاً عن ذلك فإنه اعتمد على المؤلفات الأساسية مثل مقال ماسنيون (*Essa Sur Les origine*)، ومع ذلك فإنه يجب أن نعترف بأهمية عمل مدير معهد الدومينikan بالقاهرة (أقصد: قنواتي). وإن تحذيره ضد تسوية المصطلحات والأفكار، وكذلك تحفظاته المستنبطة من الحياة، وعن «روح الإسلام في أزمانه الأولى» وفي كل عصر يمكن للمرء أن يقرأ ^٩ *Mystique musulmane* صــ ١٠، وعن موقف المسلمين الحالي من التصوف، الذي قد نشر الغزالى محبته وحبذه بين عامة المسلمين. صــ

تعالى. وأنه خارج طاقة أي تكنيك صوفي طبيعي، وليس أثراً أو نتيجة لأي تكنيك. إنه يجب أن يتلقاه الصوفي وهو في حالة تأثيريه (سلبية.. أي قبول المؤثرات الواردة بدون فعالية في طلبها واستدعائها، وإنما هي تهبط عليه وتؤثر فيه، فهذا النوع وهبي والنوع الأول كسيبي) وذلك عقب استعدادات ضرورية، لكن هذه الاستعدادات ليست فعالة في حد ذاتها، أو بنفسها؛ بل إنه الحب الذي يمثل في نفس الوقت وسيلة وغاية الاتحاد بالله، وبدون فعالية من جانب هذا المتصوف.

والتصوف الطبيعي- ذلك الذي يلائم الوضع الطبيعي، قد يكون- في حالة التصوف الفائق للطبيعة مساعدًا أو عائقاً، وهذا يتوقف على ما إذا كان الصوفي سيتوقف عنده- بأن يكون اغراه طاغياً- أو سينطلق ليحلق فيما وراءه.

والحق إن هذا التمييز بين هذين النمطين للتصوف لم يوضع أصلًا للتصوف الإسلامي، بل إن الذي أثاره هو Olivier Lacomb في دراساته عن التصوف الهندي. ولقد استعاره Maritain، واستخدمه وعمقه في تأليفه الواسعة عن نظرية المعرفة، ثم جاء تلميذه لويس جارييه وطبقه على التصوف الإسلامي. ويبدو- في واقع الأمر- أن هناك تجارب معرفية معينة مستتبطة ومعتمدة في جانب منها على التصوف الطبيعي بشكل جزئي فحسب؛ لأن المناخ التوحيدى في الإسلام يكبح حركة الإرتداد إلى الذات. ولقد كان البسطامي ومتصوفة وحدة الوجود التابعون لابن عربى- في رأى جارديه- أمثلة تقترب أو تبتعد من النمط الحالى للتصوف الطبيعي. أما الحلاج ومتصوفة الاتجاه الشهودي (أولئك الذين يفهمون الإتحاد مع الله على أنه اتحاد الإرادة والقصد والشهود) فإنهم يمثلون- في المقابل- التصوف الفائق للطبيعة. والمعجم المستعمل من قبل كل صوفي يجعل من الممكن رسم خطوط التمايز بين نمطي التصوف هذين.

وينبغي للمرء أن يسأل عما إذا كان التصوف الذي درسه لويس جارديه (واستخلص منه هذه النتائج) هو التصوف الإسلامي في حد ذاته، وداخل حدود رؤاه ومعطياته الذاتية، أم أنه حاول أن يطبق عليه نظريات وضع وطورت في نطاق تقاليد صوفية لديانات أخرى مخالفة، وأراد جارديه أن يتأكد من صحتها؟!

وإن الأمل في أن نجد في كل من البسطامي والحلاج، على سبيل المثال، نماذج أو عينات لنمطي التصوف: الطبيعي والفائق للطبيعة، على التعاقب إن هو إلا تبسيط لتجارب صوفية معقدة وعصية على التفسير، خصوصاً إذا وضعنا في اعتبارنا جميع النصوص الصوفية المنسوبة إليهما، وتضم كتابات البسطامي -مثلاً- من عبارات الاتضاع ورجاء الرحمة الإلهية السابقة، ما يbedo أنه ليس معروفاً للباحثين على نطاق واسع.

ويمكن أن نجيب بأنه إذا اعتبر التمييز بين نوعي التصوف الطبيعي والفائق للطبيعة هو الطريقة الوحيدة لدراسة التصوف، فإن هذه الطريقة لا تقدر جوانب التصوف الإسلامي الأخرى حق قدرها، لكنها -مع ذلك- تلقى ضوءاً على المشكلة الأساسية للتتصوف.

وإن التصوف الفائق للطبيعة في مظاهره المتنوعة، وبعقلانية وفعالية تكتيك الارتداد إلى الذات، هو بكل تأكيد «إغراء التصوف الذي لا يقاوم».

ويجب أن تصفى التجارب الصوفية الحقيقة في الإسلام وفي أي ديانة أخرى -من الجفاء والشوائب التي تهدد بتشويهها واطفاء بريقها. وإن تدني مستوى الجماعات الصوفية -اليوم- يكشف لنا أن الخطر حقيقي وليس متوهماً.

إن النمط الذي تتميز به دراسة جارديه للتتصوف الإسلامي يكشف عما يتمتع به من حكم جيد على المستوى الديني اللاهوتي، والتفكير النبدي

الفلسي. ولنا أن نثق من أن فكر لويس جارديه كان مشبعاً بالملذهب التوماوي في جانبيه الفلسي واللاهوقي، ومن المستحبيل أن تخيل جارديه مفكراً لا يملك هذه الإطار المرجعي، ومن المهم أن نقدر أصلية غرضه.

وقد كان جارديه معروفاً بدراسة القضايا المذهبية المقارنة في كل من اللاهوت والتصوف^(١)، وقد أظهر في دراساته براعة فائقة في وضع كافة المثل في إطاراتها الدينية، وفي بيان وجود الاختلاف والاتفاق فيها. ومن ناحية أخرى، فإن جارديه المتكلف قد أعاد جارديه اللاهوتي، وإن كان أي منها لم يتدخل في شؤون صاحبه. وفي حالة التمييز الخاص بين التصوف الطبيعي والفارق للطبيعة، على المرء أن يركز الانتباه على المصطلحات المستخدمة؛ لأن هذا التمييز بين هاتين الطريقتين للتصوف، هو- بدون نقاش- ثمرة التفكير اللاهوتي المسيحي، الذي تم داخل الإطار المسيحي أصلاً. ومع ذلك فإن مجال تطبيقه يمكن أن يمتد وراء هذه الحدود، إذا ما تأسس على المحافظة على التقاليد والفحص النقدي للحقائق المميزة، وبناء على ذلك يمكن للنقاش أن يتطور على المستوى الفلسي الخالص.

وقد لا تكون أسس الأستاذ التي عول عليها جارديه مقبولة من كل الناس، لكن أحداً لا يمكنه أن يتجاهل جهده في توضيح التصوف، ومشاكله الأساسية على المستويين؛ الفلسي واللاهوتي. وإن قيمة محاولة جارديه تكمن في شمول تحليله، واتساع نطاق تأليفه، وما قدمه من أفكار أساسية ضابطة لتفسير كافة أنواع التصوف، وهو عمل بالغ الأهمية. ويأمل الباحث أن يفيد أولئك المهتمون بدراسة مشكلات التصوف الإسلامي بالنور الذي أضاءه جارديه بفكرة ومنهجه.

(١) شأن علم الكلام (اللاهوت) المقارن انظر، «مدخل لعلم الكلام الإسلامي» وفي التصوف المقارن انظر:

Experiences mystiques en terres nonchre stiennes. paris, 1953, 177, pages

Theines et texts mystiques recherché de criteres in mystique compare, paris, 1958, 219 pages.

الاتجاه الرابع: التركيز على دراسة شخصية صوفية من كل جوانبها بنظرة لاهوتية

IV- A Scientific Monograph with Theological Perspectives: Serge de Laugier de Beaurecueil

كان المؤلفون السابقون الذين قدموا تفسيرات منهجية للتصوف على وعي تام بحقيقة أن أعمالهم ذات طابع مؤقت في طبيعتها إلى حدتها، كما أنها لم تتأسس على دراسات علمية مفصلة للشخصيات الأساسية (الرموز) والأفكار المحورية للتصوف الإسلامي. وأن كل دراسة بنائية منهجية لا تعطي أثراً لها مالم تأخذ على عاتقها دراسة المصادر، وتحقيقها تحقيقاً نقيضاً، واستعادة تصور المسرح أو الظرف الذي وقعت فيه التجربة الصوفية.

ومثل هذا الضرب من الدرس قد كرس (سرج دي بوروکوی Serge de Laugier de Beaurecueil) جهده، وإنه كعضو في معهد الدومنكان للدراسات الشرقية بالقاهرة:

«Institut Dominicain d'Etudes Orientales in Cairo»

قد حصل على ميزتين هما: الدراسة والتربية اللاهوتية الممتازة، والاتصال المباشر بالواقع الإسلامي، وقد ركز (S. D.B.) انتباهه منذ أكثر من خمس عشرة سنة على دراسة متصرف مسلم واحد، لم يكن معروفاً في الغرب إلا على نطاق ضيق جداً، ورغم أنه واحد من أكبر الرموز الممثلة للمتصوف الإسلامي: إنه الشيخ عبد الله الانصاري الheroic؛ شيخ هرمة الصوفي (توجد هرات في أفغانستان اليوم) الذي توفي سنة ٤٨١ هـ / ١٠٩٨ م، وقد كان في الحقيقة واحداً من الرموز الأساسية الممثلة لمذهب أو اتجاه وحدة الشهود: في التصوف الإسلامي (Nonmonistic).

قد كان الأنباري مشائعاً مستقلاً لتعاليم الحجاج^(١) (جمع بين موافقته و مخالفته في بعض التعاليم). ومما يستحق الذكر قبل كل شيء انتماؤه إلى ذلك النوع من الحنبيلية المتزمتة إلى حد تمسكها بالتفسير الحرفي^(٢). المؤدي إلى التجسيم، وقد اتهم في هذه المسألة (التجسيم) بانتمائه إلى الخط الأصولي الأكثر صرامة وتشدداً.

ومما تجدر ملاحظته كذلك، حكمته كمرشد روحي، ورصيده العاطفي، وحساسيته التي تبرزها كتاباته على المستويين التكتيكي والنظامي. وكتاباته- أو بالأحرى- ما حفظ منها- رغم ندرته- من ذلك النوع المتميز في قيمته

(١) هناك تعليق جيد عن العلاقة بين «الأنباري الهروي والحلاج» في كتاب الدكتور سعيد الأفغاني (شيخ الإسلام عبد الله الأنباري) والأفغاني يترجم في هذا الكتاب نصوصاً كثيرة من الفارسية للشيخ الهروي نفسه أو ملديده، وهو يذكر أن الهروي توقف في أمر الحلال فلم يقبله ولم يرده «من كتاب طبقات الصوفية» بالفارسية للهروي. ولقد تعرض ابن تيمية لنقد الشيخ الهروي «السلفي» من منطلق خطته في نقد الأفكار التي يراها خاطئة مهما يكن المصدر الذي جاءت منه هذه النظريات والأفكار، أو هو من باب النقد الذاتي داخل الاتجاه أو المذهب الواحد... نقد ابن تيمية الهروي في أكثر من نقطة؛ منها وجهة نظره في «الفناء والتوحيد، وعدم التفرقة بين المحبوب له والمكره له، الخ». انظر لابن تيمية: «مجموعة الرسائل الكبرى» ج ٢، «منهاج السنة» ج ٢، «قواعد السلوك».

وهناك مراجع أخرى تفيد في استيعاب هذه المسألة، إضافة إلى كتاب سعيد الأفغاني المشار إليه من قبل، مثل:
- التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث، للأستاذ الدكتور مصطفى حلمي، نشرة دار الدعوة بالإسكندرية.
- Hanbalite Islam. By George Makdisi translated into English by M.L.Swartz (Studies on Islam. New York, Oxford, 1981, pp.216 – 274).

(المترجم)

(٢) ونحن نمتلك مخطوطة لأنباري وهي مجموع «الأربعين حديثاً» وهي لم تزل غير محققة، وقد ذكر فيها أن الله يمشي (هرولة) وأن له ساقاً.. الخ. وأنوه هنا بمساعدة التي تلقيتها في حل طلاسم هذه المخطوطة من مدير قسم المخطوطات بدار الكتب بالقاهرة وهو لم يستطع أن يخفي دهشته وصدمته من هذه التعبيرات الدالة على التجسيم والتشبيه، ومع ذلك فليست هذه هي الحالة الوحيدة لصوفية بلغوا مستوى عالياً في التصوف، ومع ذلك فهم ميالون إلى نوع متشدد في التشبيه والتجسيم، والقدس بزمار يعد مثالاً نمطياً لهذا النوع.

وجودته. وقد ضمّن كتابه الأساسي (كتاب منازل السائرين) أعماله الوعظية التعليمية عن التصوف. وينقسم هذا الكتاب إلى عشرة أقسام، وإلى مائة منزل أو مرحلة Didatic مثل المراحل المختلفة في طريق السائرين أو السالكين إلى الله لبلوغ الذروة في التجربة الصوفية التوحيدية.

ولقد كان تأثير شيخ الإسلام الهروي ملحوظاً، وآية ذلك تلك الشروح العديدة والتعليقات التي قيدت على كتاباته، ومن الحقائق اللافتة للنظر أن شراح كتبه ينتمون إلى وجهات نظر شديدة التباعد والتبالغ؛ فهي تمتد من تلميذ ابن عربي من صوفية وحدة الوجود؛ مثل شمس الدين التستري، إلى ابن قيم الجوزية، ذلك التلميذ العنيف المتهور Impetuous من تلاميذ ابن تيمية، ويبدو أن تأثير شيخ الإسلام الهروي لا يزال مستمراً حتى وقتنا الحاضر، فيمكنك أن تجد طبعات جديدة اليوم لكتاب «منازل السائرين» مع شرح ابن القيم عليه في القاهرة.

ولقد أخذ سرج دي بورووكوي على عاتقه مهمة كبيرة تتمثل في تحقيق ودراسة كل جوانب فكر الأننصاري، وقد ركز في المرحلة الأولى من دراساته على تحقيق الشروح والتعليقات على كتاب (منازل السائرين)، أو بالأحرى شرحين من بينها، ثم أتبع ذلك بتحقيق نceği لنص الكتاب ذاته، ثم درس حياة الأننصاري في سياقها التاريخي، وهنالك -أخيراً- أعمال أصغر للشيخ الصوفي، قيد التحقيق^(١). وكل ذلك يظهر جوانب الاقتدار العلمي في شخصية س.د. بورووكوي.

(١) يضم المجموع المسمى (أنصاريات) الذي نشره (معهد الآثار الشرقية بالقاهرة) شرحين لكتاب المنازل؛ أحدهما للفراكاوي، والآخر لعبد المعطي اللخمي الإسكندراني، وقد ظهر في هذا المجموع نشرة محققة تحقيقاً نجدياً لكتاب المنازل، كما درست حياة الأننصاري في مقالين طوبيلين في مجلة معهد الدومينikan للدراسات الشرقية بالقاهرة ١٩٥٧/٤م، كما نشر كتاب (صد ميدان) - وهو أشبه بمسودة أولية لكتاب المنازل - المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة. ويفضف إلى ما قد سبق: نصوص لأننصاري في أضافير Melanges Louis Massignon، باريس ودمشق ١٩٥٧م، وكذلك في أضافير فايت G.Wiet ١٩٦٠م، عن أدب الصوفية، وفي أضافير طه حسين القاهرة ١٩٦٢م بحث كتبه أبو منصور معمر الأصفهاني بعنوان كتاب (مهج الخاص).

ولا يمكن لنا إلا أن نغبطه على عمق دراساته؛ آخدين في الاعتبار أن محاولته في البحث عن المخطوطات لم تكن يسيرة (حيث وجدت بعض هذه المخطوطات في مكتبات خاصة في أفغانستان لا تزال حتى اليوم مجهرة للباحثين) وقدرته على اكتشاف علاقات بين المخطوطات، وفوق كل ذلك، عنايته الفائقة بتحديد استعمال المصطلحات والأفكار الوثيقة الصلة بتجربة الأنصاري الصوفية. وأن أعماله- في الحقيقة- من ذلك النوع الذي يحدث تقدماً في دراسة التصوف، بل و يجعل تفصيل وجهة نظر عامة صحيحة عن التصوف الإسلامي أمراً ممكناً. وإذا كان سرج دي بوروکوي متخصصاً أساسياً في درس الأنصاري، فإنه يحتفظ بقدرة خاصة على الانتفاع بمعرفته العميقه الرأسية عن صوفي واحد، لتمتد تحقیقاته إلى حقوق علمية أخرى مهمة، وإن سلسلة المحاضرات العامة التي ألقاها في تونس- عن بعض الصوفية الكبار، ووثاقة الصلة بين رسالتهم الصوفية والواقع المعاصر- لا تنسى^(١).

وإن تمكنه من معرفة النصوص الصوفية، مكنه- مثل جارديه قاماً- من دراسة مسائل باللغة الدقة في التصوف المقارن. وإنه مع تفضيله للدراسة المنوغرافية، قد تكفل بدراسة نظرية منازل السلوك الصوفي إلى الله، حسبما استنبطه من أعمال الأنصاري وشرحه، وانتهى إلى صياغة محكمة لوجهة نظر الصوفية في هذه المسألة، ثم سار قدماً نحو مقارنة هذه الأفكار بما يماثلها- من قريب أو بعيد- في المسيحية؛ وعرض خلال هذا السياق إلى دراسة الأفكار التالية:

- حب الجار L'amour du prochain -

(١) نشرت خلاصة هذه المحاضرات في مجلة (IBLA) في تونس سنة ١٩٥٦ رقم ٢٢، وقد عقد المؤتمر الأخير من هذه السلسلة تحت عنوان: «Vocation spirituelle et monde d'aujotrd'hui».

- الرجوع إلى الله والرجاء فيه^(١) - L'esperance et la retour à Dieu

ويجد القارئ لديه معرفة راسخة بالأصول المذهبية، واستعمالاً دقيقًا للمصطلحات الفنية، مع الاهتمام بأصالة الأفكار التي يدرسها، وهو في كل ذلك يستند على قاعدة صلبة من الوثائق والنصوص. وفي هذا الحقل الذي تسسيطر عليه- غالباً- وجهات النظر المشوّشة والسطحية، فإن دراسات سرج بوروکوي وجارديه المتميزة تستحق الترحيب الكبير، ولم تصل أعمال سرج دي بوروکوي- في الحقل الذي استأثرت باهتمامه- إلى تمامها بعد، وحجم الجهد المطلوب لا يزال كبيراً؛ سواء في التحقيق النقي لآعمال الأنصارى، أو تحليل تلك الأعمال، أو تمحیص قضایا التصوف المقارن، ومع ذلك فإن ما أنجز من عمل ينبع تماماً بما يمكن أن يكون عليه إنجاز في المستقبل. وفي رأينا لو أن كل صوفي وجد نفس الاهتمام (الذي وجده الأنصارى الheroic من بوروکوي) فإن تقدماً حاسماً في دراسة التصوف الإسلامي يمكن أن يتحقق.

ويبدو التصوف الإسلامي للباحث المدقق حقلاً دراسياً غير مستهلك، إذ لا تزال هناك نصوص عديدة لم تكتشف، أو لم تتحقق، أو لم تدرس وتحلل بعد، وكذلك فإن الفحص النظري والاستنباطي للفكر الصوفي لم يزل في بدايته فحسب. وتكتشف المحاولات السابقة- كما قد رأينا- عن اختلافات خطيرة في وجهات النظر، وهي تعكس- وبالتالي- فكر المدارس التي ينتمي إليها أولئك الدارسون. وإن مسؤولية الباحث- هنا- تكمن في استنباط حكم خاص به، كما تكمن في فحص صلاحية وجهات النظر المختلفة. وغرضنا في هذا البحث- إلقاء المزيد من الضوء على مظاهر معينة لاتجاهات دراسة التصوف التي رأينا أنها متميزة عن غيرها.

(١) انظر مجلة (MIDEO) فقد نشرت مقالات لسرج دي بوروکوي تضم أفكاراً في التصوف المقارن. - الجزء ١ سنة ١٩٥٦ ص ٣٨-٩

الجزء ٢ سنة ١٩٥٥ م ص ٥ - ٧٠. - الجزء ٤ سنة ١٩٥٩ م ١٩٦١ ص ٦٦-١٢٢ - الجزء LIX سنة ١٩٥٩ م ص ٣٣٩ - ٣٦٨

وإن يكن للمرء أن يعبر أخيراً عن رغبته، فإنها ينبغي أن تتمثل الاهتمام بسيادة قيم الدقة والتحرير والتمييز، على مظاهر السهولة والغثائية، وعلى تلك التلقيقات المصطنعة تعمداً واحتيالاً؛ وبذلك يمكننا تجنب اللبس وسوء الفهم؛ ولنأخذ مصطلح (التصوف) ذاته كمثال على تلك الحالة، فهو لا يحمل معنى محدداً مشتركاً بين أولئك الذين يتداولونه، إنه عند كل من لويس ماسنيون ولويس جارديه وسرج دي كوروبي يشير إلى الصوفية العظام من أصحاب وحدة الشهدود في القرون الأربع أو الخمسة الأولى للهجرة. في الوقت الذي يرفض فيه هنري كوريان وبركهارت أن تكون هذه الرموز المبكرة صوفية أصلاً!! ويؤرخان «بداية التصوف من ابن عربي فصاعداً^(١)، أما بالنسبة للمسلمين المعاصرین فإن المصطلح (تصوف) يشير قيمة أقل مما يثيره لدى الجماعات الصوفية التي تعتبر في نظرهم مسئولة عن احتطاط الإسلام، وأض migliori اتجاهه المتحجر- في المحافظة- على التقاليد الأولى^(٢).

إن ذلك وحده يمكن أن يكون كافياً لتفسير تعدد وجهات النظر في تقويم التصوف الإسلامي، فإنه لأمر مهم أن نعي ذلك، وأن نكون على ذكر به.

(١) انظر على سبيل المثال كتاب هنري كوربان «الخيال الخالق» ص ٧٩ ومن الترجمة الإنجليزية ص ١٠٠؛ فهو يقول: «نحن نعني بكلمة تصوف- وبشكل أكثر تحديداً- كل من قد ذكرناه من قبل، من جماعة *Fidèle d'amour* و يأتي على رأس هذه الجماعة- رجلان عظيمان هما: محبي الدين بن عربي الذي لا يبارى في تمكنه من الالهوت الصوفي، وجلال الدين الرومي الشاعر الفارس يالميت بالحب الإلهي» ص ١٠.

(٢) في يلي شهادتان إسلاميتان تردان من موقعين متباينين، أولاهما ما جاء في مجلة الأزهر عن أعمال ماسنيون وجارديه «... الإسلام محدد وقاطع في تقرير من هو مسلم ومن هو غير المسلم، ومعظم الذين يطلق عليهم المستشرقون صوفية ليسوا من الإسلام في شيء» (عدد رجب ١٣٧٢هـ مقتبس من MIDEO I p.139) ولنتبه إلى هذا الحكم ولنفسره تفسيراً صحيحاً، والشهادة الأخرى للحبيب بورقيبة الذي أشار في خطبه مراراً إلى السلوك السنوي للصوفية، وفيما يتعلق بالفتوى التي نازعها الصوفية وقالوا إن الغرض من الصيام هو إضعاف القوى الجسدية حتى يشع النور الإلهي في النفس؛ وقد أجاب الرئيس الذي أصدر الفتوى بوجوب الإفطار في رمضان ساخراً: أي نكتة سخيفة هذه؟ وهل نحن صوفية الزمان؟ ليس هذا زمان التصوف، إنها معركة الحياة أو الموت.

راديو تونس ١٨-١٩٦٠م).

مصادر البحث

أولاً: في اللغة العربية:

- ١- العالمة محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفية في إيران، ترجمة الدكتور حسن الشافعي وزميله، نشر الدار الفنية بالقاهرة، ١٩٨٩ م.
- ٢- ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة د. قام حسان، القاهرة ١٩٦١ م.
- ٣- القاضي عبد الجبار الأسدابادي: ثبيت دلائل النبوة، تحقيق الدكتور عبد الكريم العثمان، نشر دار العروبة - بيروت ١٩٦٦ م.
- ٤- البيروني، تحقيق ما للهند من مقوله، نشر سخاو - وحيدر أباد الدكن.
- ٥- د. عبد الرحمن بدوي:
 - (١) تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٠.
 - (٢) شخصيات قلقة في الإسلام، ط. ٣، الكويت، ١٩٧٣ م.
- ٦- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة المغفور له محمد عبد الهادي أبو ريدة، نشر مكتبة النهضة المصرية، ط. ٣.
- ٧- الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني:
 - (١) مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، ١٩٧٩ م.
 - (٢) ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت، ١٩٧٣ م.
- ٨- اجناز جولديزير: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى آخرون، نشرة دار الكتب الحديثة، بالقاهرة، ١٩٥٩ م.
- ٩- الدكتور محمد كمال جعفر: التصوف؛ طريقاً وتجربة ومذهبًا، طبعة القاهرة.
- ١٠- الدكتور محمد السيد الجليند: قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة الشباب بالقاهرة، ١٩٨٨ م.

١١- الدكتور محمد مصطفى حلمي:

(١) الحياة الروحية في الإسلام، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.

(٢) ابن الفارض والحب الإلهي، القاهرة، ١٩٧١.

١٢ - د. مصطفى حلمي:

(١) التصوف وابن تيمية، دار الدعوة - الإسكندرية.

(٢) التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث دار الدعوة - الإسكندرية.

١٣- ابن خلدون: المقدمة، نشرة مصرية بدون تاريخ.

١٤- د. محمود حمدي زقزوق: الاستشراق، طبعة قطر.

١٥- السهروردي الحلبي المقتول:

(١) رسالة أجنهحة جبريل، نشرة كوربان وبول كراوس، وترجمة د. عبد الرحمن بدوي

(ضمن شخصيات قلقة).

(٢) الغربية الغربية، نشرة د. أبو ريان (ضمن قراءات في الفلسفة) ١٩٦٧.

مجموع رسائل يحتوي على:

الألوان العمادية، كلمة التصوف، اللمحات، تحقيق وتقديم نجف جولي حبيبي، نشرة:

Islamic Book foundation Lahore 1984.

١٦- الدكتور حسن الشافعي: فصول في التصوف، طبعة دار الثقافة، ١٩٩٢م.

١٧- د. جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي: شخصيات ومذاهب، بيروت، ١٩٨٤.

- ١٨- د. محمد عبد الله الشرقاوي: الاستشراق، دراسة تحليلية تقويمية، القاهرة.
- ١٩- د. أحمد محمود صبحي، التصوف: إيجابياته وسلبياته، دار المعارف، ١٩٨٤.
- ٢٠- السراج الطوسي: اللمع، بتحقيق الإمام الشيخ عبد الحليم محمود وزميله، دار الكتب الحديثة بمصر، ١٩٦٠ م.
- ٢١- الشيخ مصطفى عبد الرزاق:
- (١) تعليق على مادة تصوف في دائرة المعارف الإسلامية.
- (٢) التمهيد، مكتبة نهضة مصر، ط ٣، ١٩٦٦ م.
- ٢٢- الدكتور أبو العلا عفيفي: مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- ٢٣- د. قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت، القاهرة، ١٩٧٠ م.
- ٢٤- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة دار الجيل - بيروت.
- ٢٥- هنري كوربان:
- (١) السهرورودي الحلبي مؤسس المذهب الإشراقي، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه (شخصيات قلقة في الإسلام).
- (٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة نصر مروه وزميله، بيروت، ١٩٨٣ م.
- ٢٦- لويس ماسنيون: المصطلح الفلسفي عند العرب، ترجمة د. زينب الخضيري، تقديم د. إبراهيم مذكور، نشر المعهد الفرنسي بالقاهرة.
- ٢٧- د. دين محمد مرزا صاحب: الحب الإلهي في التصوف بين الإسلام والنصرانية، رسالة دكتوراه - جامعة الأزهر.

- ٢٨ د. الطاهر أحمد مكي: دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، نشر دار المعارف، ط٣، ١٩٨٧م.
- ٢٩ أبو طالب المكي: قوت القلوب، طبعة مصرية، سنة ١٣٣٢ هـ
- ٣٠ د. محمد مصطفى:
- (١) تاج العارفين (رسائل صوفية محققة)، القاهرة.
 - (٢) المقامات والأحوال، ط. ١، ١٩٨٧م.
- ٣١ رينولد نيكلسون:
- (١) صوفية الإسلام: ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة.
 - (٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، مجموعة بحوث ومحاضرات ترجمها الدكتور أبو العلا عفيفي، نشرة لجنة التأليف والترجمة والنشر بمصر.
- ٣٢ د. علي سامي النشار ود. محمد أبو ريان: قراءات في الفلسفة، مصر ١٩٦٧م.
- ٣٣ منتجوري واط: تأثير الإسلام على أوروبا في العصر الوسيط، ترجمة حسين أحمد أمين، نشرة دار الشروق بالقاهرة.

ثانيًا: في اللغة الإنجليزية:

1- A.J.Arberry.

i-An Account of the Mystics of Islam. Mandala Books. London, 1979,

George Allen, 1950.

ii- Bistamiana, Bulletin of the School of Oriental and African Studies,

1965.

iii- An Introduction to the History of Sufism, Oxford, 1942.

iv- A.Bistami, Legen Journal of the Royal Asiatic Society, 1983.

2- Avatar Singh, Ethics of the Sikhs, Punjab University, 1970.

3- Julian Baldick, Mystcal Islam An Introduction to Sufism, London,1989.

4- Basham, A Cultural History of India, Oxford, 1975.

5- Conze Budhist Meditation, London, 1972.

6- Tara Chan, Influence of Islam on Indian, Culture, 1922 , Book Taraders, Lahore, 1979.

7- R.Casper, Muslim Misticism Tendencies in Recent Research Oxford Univ, Press, 1981.

8- Darmesteter, (tr.): Zend – Avesta: Yashts Sacred Books of the Eastm, N.Y,1974.

- 9- Norman Daniel, Islam in the West, London, 1963, 1975.
- 10- Paul Edwards, The Encyc. Of Philosophy Macmillan, New York.
- 11- Das Gupta, A History of Indian Philisophy, Vols.5, Cambridge, 1922.
- 12- H.Gibb, Studies on the Civilization of Islam, Lahore, 1987.
- 13- R.M. Grant, Gnosticism and Early Chrisianity, New York, 1966.
- 14- George Godwin, The Great Mysicsm, London, 1949.
- 15- R.Geneon, The Multiple States of Being, S.Academy, Lahore, 1983.
- 16- Edein Hatch, The Influence of Greek Ideas on Christianitym Harper and Row – New York.
- 17- Albert Hourani, Isalm in European Thought, Cambridge, 1991.
- 18- William R.Ingem, Christian Mysticism, London, 1933.
- 19- John R. Hinnells:
i- Persian Mythology, N.Y,London, 1973.
ii- The penguin Dictionay of Religions, 1987.
- 20- Lewis Hopfe, Religions of the World, London, 1983.

- 21- Paul Johnson A History of Christianity, Penguin Book,1984.
- 22- Long A.A, Hellenistic Philisophy, N.Y,1974.
- 23- Martin Lings
- i- What is Sufism S.Academy, Lahour, 1983.
- ii- The Eleventh Hour Sohail Academy, Lahore, 1988.
- 24- G.Makdisi Hanbalite Islam (Studies on Islam),. 1981.
- 25- Masleed Guru, Nanak and the Sikh Religion, Oxford, 1968.
- 26- R. Nicholson:
- i- Selected poems from Diwan – i – Shams Tabris Cambridge, 1898.
- ii- Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921 Reprinted, 1980.
- Iii – The Mystics of Islam, London, 1914.
- iv- The Idea of Personality in Sufism, Lahore, 1964.
- 27- A.D. Nock:
- i- Early Gentiles, Christianity and its Hellenistic Backgrund, N.Y, 1964.
- ii- Essays on Religions and the Ancient World, Harvard, 1972.

28- S.N.Nassr:

- i- Sufi Essays State Univ. of N.Y, press, 1972.
- ii- Islam and the Plight of Modern Man, S. Academy Lahore ,1988.

29- N.Perrim ,The N.T.An Introduction, N.Y, 1982.

30- R.Otto, Maysticism: East and west trans. by B.Bracey, N.Y,1960.

31- E.Pagels:

- i- The Gnostic Paul Gnostic Exegesis of the Pauline Letters Philadelphia ,1975.
- ii- The Gnostic Gospels, Vintage Books, 1981.

32- Person. A.Bibliography of pre-Islamic Persia, London, 1975.

33- Ali Hassan Abdul Qader: The Life Personality and Writings of Al-Junayd, London, 1962.

34- Religions of Asia st. Nartin Press, New York,1983.

35- Margaret Smith Rabi a:

- i- The Mystic Kazi Publications Lahore.
- ii- Al – Muhasibi, An Early Mystic of Baghdad, London, 1935.

36- W.B.Rabbani, Islamic Sufism, Lahore, 1990.

37- Revelation and Reason, London, 1965.

- 38- Radha Krishnan: Eastern Religions and Western Thought, Oxford, 1940.
- 39- E.Said, Orientalism, U.S.A, 1972.
- 40- Annemarie Schimmel:
- i- Mystical Dimension of Islam, North Carolina, U.S.A, 1975.
- ii- And Muhammad is His Messenger, Vangourd, 1987.
- 41- R.W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages, Harvard , Cambridge, 1962.
- 42- D.J. Sahas, John of Damascus on Islam, Liedn, 1972.
- 43- Henry Stubble, An Account of the Rise and Progress of Mohametanism, Lahore, 1911, 1975.
- 44- F.Schuon, Sufism. Veil and Quintessence Tras. By.William Stoddart Sufism, Suhail Academy, Lahore, 1985.
- 45- William Stoddart, Sufism ,Suhail Academy, Lahore, 1981.
- 46- Sh.Sh. Lennard, Introduction to the Translation of Lawith jami, by Whinfield Almaarif, Lahore.
- 47- The Principal Upanishad Trans With Introduction and Notes by Radhakrishnan, Oxford Univ, press, 1991.
- 48- J.S.Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford, 1971.

49- Vajiranana: Budhist Meditation in practice and Theory, Colombo, 1962.

50- Vaudeville ed. Kabir. Oxford, Clarendon press, 1974.

51- M.Watt:

i- Muhammad The Prophet and Stateman, Oxford, 1961.

ii- Islam and the Integration of Society, London, 1961.

52- Welborn, Budhist Nirvana and its Western Interpreters Chicago, 1968.

53- Zaehner R.C:

i- Hindu and Muslim Mysticism London, 1960

ii- Hinduism, New York, 1976.

54- Elade M, Patanjali and Yoga, New York, 1976.

مؤلفات الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي

أولاً: دراسات:

- ١- Towards Constructive Releations Across the Mediterranean ، (EAF and ZIID) .ZURICH، 2016
- ٢- في مقارنة الأديان ط ٢ دار الجيل بيروت ١٩٩٠ م.
- ٣- الإيمان ط دار الجيل بيروت ١٩٩٠ م.
- ٤- مدخل نقدي لدراسة الفلسفة ط ٢ دار الجيل بيروت ١٩٩٠ م.
- ٥- القرآن والكون ط ٣ دار الجيل - بيروت ١٩٩٠ م.
- ٦- الاستشراف: دراسات تحليلية تقويمية ط ١ دار الفكر العربي بالقاهرة.
- ٧- الفكر الأخلاقي: دراسة مقارنة ط ٢ دار الجيل بيروت ١٩٩٠ م.
- ٨- الأسباب والمسببات في الفكر الإسلامي (رسالة دكتوراه بدار العلوم ١٩٥١) ط ١ دار الجيل بيروت.
- ٩- الصوفية والعقل (رسالة ماجستير بدار العلوم ١٩٧٨) ط ١ دار الجيل بيروت.
- ١٠- الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي ط ١ دار الفكر العربي بالقاهرة.
- ١١- منهج نقد النص بين ابن حزم واسبينوزا ط ١ دار الفكر العربي بالقاهرة.
- ١٢- دراسات في الملل والنحل ط ٢ دار الفكر العربي بالقاهرة.

ثانياً: تحقیقات علمیة:

- ١٣- تحقيق كتاب (الرد الجميل لإلهية عيسى بتصريح الإنجيل) لأبي حامد الغزالى ط ٣ دار الجيل بيروت.
- ١٤- تحقيق كتاب (إفحام اليهود) للسموأل بن يحيى المغربي- كان حبراً يهودياً فأسلم ط ٢ دار الجيل بيروت.
- ١٥- تحقيق (رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين وجواب القاضي أبي الوليد الباقي عليها) ط ٣ الرياض.
- ١٦- تحقيق كتاب (النصيحة الإمامية في فضيحة أمارة النصرانية) لنصر بن يحيى المتطيب- كان عاملاً نصرانياً فأسلم. نشرة دار الصحوة بالقاهرة.
- ١٧- تحقيق كتاب (المختار في الرد على النصارى) للجاحظ ط ٢ دار الجيل بيروت.
- ١٨- تحقيق كتاب (العقائد الوثنية في الديانة النصرانية) ط ٢ دار الجيل بيروت.
- ١٩- تحقيق كتاب (مسالك النظر في نبوة سيد البشر) تأليف سعيد بن حسن الإسكندراني كان يهودياً فأسلم - ط ٢ مكتبة الزهراء بالقاهرة.
- ٢٠- الكنز المرصود في فضائح التلمود ط ٢ دار الجيل بيروت.
- ٢١- ترجمة- دراسة جيمس مونرو لوثيقة أندلسية حول سقوط غرناطة- ط ٢ دار الجيل بيروت.

ثالثاً: تحت الطبع:

- ٢٣- ابن الأباري وآراؤه الكلامية.
- ٢٤- مقارنة الأديان- الكتاب الثاني.
- ٢٥- في الفكر الإسلامي المعاصر- تحليل وتقويم.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٧	المقدمة
١٣	القسم الأول: الاتجاهات الغربية الحديثة في دراسة مصادر التصوف الإسلامي وأثاره
١٤	تمهيد
١٩	أولاً: الأسباب الحقيقة التي دفعت الباحثين الغربيين في القرن التاسع عشر إلى رد التصوف الإسلامي إلى مصادر أجنبية.
	تحليل الباحثة «أنيماري شيميل» لهذه الأسباب (الولوج إلى التصوف الإسلامي من بوابة الشعر الفارسي الصوفي المتأخر، وعدم وضوح فكرتهم عن الإسلام ذاته، وحرصهم على مدافعته ومخاصمته) شواهد ودلائل متعددة (ليوهان فوك، برنارد لويس، وموتنجمري واط).
	تحليل «أربيري» لهذه الأسباب.
٢٧	ثانياً: مناقشة أهم نظريات المستشرقين عن الأصول الأجنبية للتصوف الإسلامي:
٢٧	١- نظرية المصدر الهندي: دراسة نقدية
٤٣	٢- نظرية المصدر الفارسي: دراسة نقدية
٤٩	٣- نظرية المصدر اليوناني: دراسة نقدية
٦٢	بعض نقاط التشابه بين التصوف الإسلامي والأفلاطونية المحدثة: ٤- نظرية المصدر المسيحي: دراسة نقدية
	الباحثون الذين تبنوا هذه النظرية، حججهم، محاولة «الفرد فون كريمر»، رأى «جولدزيهر»، رأى «ديلاسي أوليري»، رأى

«أسين بلاسيوس»، رأي «هاملتون جب»، رأي «نيكلسون»، فلها وزن يرى أن المسيحية الشرقية هي التي غرست الزهد بين العرب والمسلمين - رأيهم أن الذكر، ولباس الصوف، ومبادئ التوكل مأخوذة من رهبانية المسيحيين- رأي «جولييان بلديك» هجومه على ماسنيون، المبادئ والمارسات التي استعيرت من المسيحيين، رأيه في تأثير المسيحية اليهودية على التصوف الإسلامي.

التعليق على ذلك:

ثالثاً: تأثير الفكر الهندي على الأفلاطونية المحدثة وعلى التصوف

—————

المسيحي:

- أبوة التصوف المسيحي تكمن في الأفلاطونية الجديدة - أفلوطين يتشرب الفكر الهندي- رأي المفكر الهندي «سوامي فايكاندرا» في تأثير الفكر الهندي على الفيثاغورية والإسكندرانية. أهم أفكار الرواقية. التشابه بينها وبين الفكر الهندي- أهم مبادئ الأفلاطونية المحدثة- نصوص من كتاب «أثولوجيا». المفكر الهندي «راذاكرشتا» يكشف وجوه التشابه بين الفكر الهندي والأفلاطونية الجديدة. تأثير الفكر الهندي على بولس الطرسوسي ومسيحيته، رأي مؤرخ الأديان لوبيزي - رأي مؤرخ المسيحية «بول جونسون»- رأي المستشرق «واط» أثر الغنوصية على المسيحية، رأي «بيجل» في ذلك، القاضي عبد الجبار المعتزلي يلخص الموقف كله.

رابعاً: الأثر الإسلامي على التصوف الهندي:

رأي المفكر الهندي «تاراتشند» في تأثير الإسلام الثقافي والديني على الهندوس، الأثر الإسلامي على مدارس Bakti الصوفية الإصلاحية الهندية في الجنوب، التأثير الإسلامي على «شنكارا» و«رامنوجا» ومدارسهم الإصلاحية، «تاراتشند»

يؤكد قوة التأثير الإسلامي منذ القرن التاسع الميلادي- مظاهر التأثير الإسلامي- الأثر الإسلامي على جماعة Lingayat ومؤسسها Basava - حالة السارانا Sarana أو الاستغراق في السعادة القصوى- مقطوعة شعرية معبرة- التأثير الإسلامي على الحركات الهندوسية الصوفية الإصلاحية في شمال الهند.

٩٥

- رامندا وكبير Ramannanda and Kabir

التأثير الإسلامي على كبير وحركته. أهم أفكار كبير الإصلاحية- تأثره بالصوفية المسلمين مباشرة وتتلذذه على أيديهم- علاقة الإمبراطور «أكبر» بفكرة.

١٠٠

- جورو نانك Guru Nanak: وجماعته

دراسته على أيدي علماء المسلمين وصوفيتهم- «رأي تاراتشند» في «نانك»- اتخاذه الرسول محمد ﷺ نموذجاً ومثلاً- أفكاره ووصاياته- تميز جماعته الصوفية عن الهندوسية وظهورها كديانة مستقلة عنها (ديانة السikh) - نظرة عامة إلى هذه الجماعة.

١٠٦

خامساً: التأثير الإسلامي على التصوف المسيحي:

رأي نيكلسون - رأي فيليب حتى- رأي بلاسيوس- رأي أنيماري شيميل- رأي مرجريت سمث- تأثير التصوف الإسلامي على المفكرين في القرن العشرين (رينيه جينو، فريثوف سكون، ومارتن لنجز، ووليم ستودارت، ور. و. ج. أوستن، وبروكهارت ولينارد، وغيرهم.

الأثر الإسلامي على كل من: توماس الأكويني، وإيكهارت، وفرانسيس الأسيزي وغيرهم.

١١١

- أثر محبي الدين بن عربي على «ريموند لول» R.Lull

سادساً: مناقشة بعض الأسباب الإضافية وراء افتراض نظريات أجنبية

١٢٥

لتفسير نشأة التصوف الإسلامي:

- تشابه المصطلحات والصيغ أو التعبيرات- رأي «أربري» رأي «لينارد»-
- رأي الشيخ ربّاني- هل هناك تعارض بين التوحيد الإسلامي الخالص ومبدأ «وحد الوجود»؟ وهل هناك فرق بين «وحدة الوجود» لدى المسلمين والمسيحيين والهنود؟ تحديد المصطلحات ضرورة ملحة عند «ستودارت»
- كلام «جوليان بلديك» عن الغموض واللبس الذي أحدثته استعارة مصطلحات من المسيحية واستخدامها في حقل التصوف الإسلامي.

سابعاً: المصدر الإسلامي للتصوف:

١٣٩

- ١- اختصاص التصوف بالجانب الخلقي في الإسلام:
السلوك والأخلاق روح الإسلام، التصوف مقامات وأحوال:
أولاً: القرآن الكريم مصدر المقامات والأحوال.
ثانياً: حياة الرسول ﷺ وأحواله وأخلاقه وأقواله أساس التصوف
السلوكي الخلقي.
ثالثاً: حياة الصحابة معين ثر للصوفية.
- ٢- التصوف ووراثة النبوة في الإرشاد والتربية وقيادة الأرواح في سيرها نحو الحق.
- تعدد وظائف النبوة وتوزعها بعد الخلافة الراشدة على مؤسسات
ثلاث؛ إحداها جماعة الصوفية- ملاحظاتنا على هذه النظرية.
- ٣- ربط شيوخ الصوفية التصوف بالكتاب والسنة.
- ٤- إقرار كبار المستشرقين- اليوم- بأن مصدر التصوف إسلامي:
- رأي نيكلسون- رأي ماسنيون- توضيح للدكتور عبد الرحمن بدوي-
رأي أربري- رأي ولIAM ستودات- رأي سبنسر منجهام- رأي أنيماري
شيميل.

القسم الثاني: اتجاهات (غربية) معاصرة في دراسة التصوف الإسلامي:

١- بين يدي البحث للمترجم

١٥٤

٢- نص دراسة R. Casper

١٥٩

- مقدمته عن أهمية الدراسات الغربية الحديثة والمعاصرة للتصوف الإسلامي.

١٦٦

الاتجاه الأول: الغنوسي الباطني في الشرق الإسلامي: هنري كوربان
تعليقانا عليه

١٨٥

الاتجاه الثاني: «الناموسي» والتوحيد التلفيقي بين الأديان: برووكهارت:
تعليقنا عليه

١٨٨

الاتجاه الثالث: التصوف الطبيعي والفائق للطبيعة: لويس جارديه
تعليقنا عليه

١٩٣

الاتجاه الرابع: دراسة شخصية صوفية دراسة شاملة بنظرية لاهوتية:
سرج دي بور كوري
تعليقنا عليه

١٩٩

المصادر والمراجع

٢٠٩

مؤلفات الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي

٢١٢

الفهرس

Orientalists And Sufism

Prof. Dr. Muhamad Sharkawi

لقد كشف الكتابُ عن مفارقةً مدهشةً، مزداتها أن دراسة التصوف - بحسباته صورة الحياة الروحية، والخلفية للإسلام - في العصر الحديث. قد بدأت في الغرب، على أيدي جماعة من كتاب المستشرقين، وربما كان المستشرق الألماني Tholuck أول من قدم كتاباً شاملاً عن التصوف الإسلامي سنة ١٨٨٢م.

وقد ولج المستشرقون إلى التصوف الإسلامي من دراسة الشعر الصوفي الفارسي - لسناوي ونظامي وفريد العطار وجلال الدين الرومي وسعدي وحافظ. ومن ثم، اصطبغت صورة التصوف الإسلامي في وعيهم بالوانه، وأسسوا بناءً على ذلك. أحكامهم العامة، ورأى بعضهم أن مصادر التصوف الإسلامي لا يمكن أن تكون إسلامية خالصة، وركبوا كلّ صعبٍ ليثبتوا أنها أجنبية وافية، وأجمعوا أمرهم على أن التصوف (نبث غريبٍ في صحراء الإسلام القاحلة).

ولقد تغير عنوان الكتاب ليصبح أوفيّ تعبيراً عن المادة العلمية في منتهّيه وهوامشه، ولقد كان الاعتماد الأساسي على كتابات المستشرقين أنفسهم في الإنجليزية أو المترجمة إليها.

والله ولي التوفيق.

